

الدَّوَّادِي قوميدي
الحداثيون ومحاولة إعادة بناء أصول الفقه
تحليل ونقد في ضوء المنهج الأصولي

الحدائثيون

ومحاولة إعادة بناء أصول الفقه
-تحليل ونقد في ضوء المنهج الأصولي-

د. الدوّادي بن بختوش قوميدي

أستاذ محاضر مؤهل بكلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 . الجزائر

الدّوّاديّ بن بخّوش قوميدي

- * من مواليد 1966م، بالجمهورية الجزائرية.
- * أستاذ محاضر في كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر.
- * تخصص الفقه الإسلامي وأصوله.
- * ماجستير من جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر.
- * دكتوراه من جامعة الجزائر.
- * مشاركات عديدة في ملتقيات علمية: محلية ودولية.
- * بعض البحوث والدراسات المنشورة محليًا وعربيًا.

الكتاب الذي تم نشره في الجزائر

الكتاب الذي تم نشره في الجزائر

الحدائثيون

ومحاولة إعادة بناء أصول الفقه

-تحليل ونقد في ضوء المنهج الأصولي-

د. الذوّادي بن بنخوش قوميدي

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد..

قد يرى الكثير من الباحثين أو المفكرين أن من العبث الذي لا طائل من ورائه أن نحاور الحداثيين أو نقرأ مقالاتهم في الفكر الاجتهادي، إذ كيف يكون لهم رأي أو فقه في شرع الله، وهم أبعد ما يكونون عن الشرع، فما صدروا عن مشربه ولا شربوا من مصدره؟

ثم لو قبلنا منهم الرأي الاجتهادي، فإننا بذلك نفتح لهم بابا إلى الاجتهاد الذي لا ينبغي أن يدخله إلا من حصل عُدته، وجمع شرائطه، وهذا - لا شك - تلاعب بالدين وكسر لهيئة الاجتهاد، وهو باب فساد يدخل على الفقه الإسلامي يوسع فيه الخلاف، ويعمق الشقاق ويُجذّر الفوضى.

وهو إشكال حقيقي وتساؤل منطقي، ولكني أرى أن من الحتم اللازم البحث في هذا الفكر، ومحاوره أصحابه، للنواحي المنهجية الآتية:

الناحية الأولى: أن هذا الاتجاه يجتهد تيارا واسعا له أعلامه ورموزه وكلمته السائرة في واقع الفكر والفلسفة والقانون والاجتماع، وله اهتمام كبير بالفكر الإسلامي، وخصوصاً الفقه وأصوله.

الناحية الثانية: أنه ليس من المقبول أن تغض البصر عن كل ذلك القدر المعرفي والفكري، ونحكم عليه حكما واحدا بالعبثية والغشائية والتخبطية المطلقة دون دراسة، فإن من المنهج الصحيح أن ندرس مقالاتهم ونتعرف أسس تفكيرهم، فما كان منها موافقا لمنهج الفقهاء والأصوليين قبلناه وشجعناه، وما كان خلاف ذلك اجتهدنا في بيان عواره وتبعده عن المنهج الاجتهادي الأصيل.

الناحية الثالثة: ثم إن التعامل مع ما يصدر عنهم من فكر اجتهادي أو فقهي لا يعني - في الحقيقة - القبول المطلق بنتائج بحثهم، فالمقصود لزوم حوار منهجي معهم، لإقامة الحجة عليهم، ثم لا ضرر مطلقا على الفقه أو الاجتهاد إذا ما وضعنا فكرهم في الميزان العادل والمصفاة الناعلة، انطلاقا من المنهج العلمي الصحيح، الذي من قواعده احترام الأهلية المتخصصة في كل فن من فنون المعرفة، كما قال جل وعز: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: 36)، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا لَوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: 43).

وهذا البحث تتحلى فيه ثنائية الشد والجذب بين أصالة المنهج الموروثة عن النبي ﷺ، والصحابة والتابعين، والمقررة لدى الأئمة المجتهدين والعلماء المحققين عبر تاريخ البحث الفقهي، من جهة، ومحاولات التغيير والتبديل، التي يسعى إليها الحداثيون من جهة ثانية، مما يشكل تحديا من التحديات التي تواجه المنهج الأصولي اليوم.

وتتناول هذه الدراسة - بالتحليل والنقد - محاولات التغيير الحداثي، التي يعبرون عنها بإعادة بناء أصول الفقه، وتبحث في نشأة الفكر الاجتهادي الحداثي وخلفياته وخصائصه، ومضمونه، وتفاصيل دعوى إعادة البناء،

وتزنها وتقومها بميزان المنهج الأصولي.

الجزائر في صفر 1438هـ/ نوفمبر 2016م.

المبحث الأول: الحداثيون (المفهوم والخلفيات والخصائص)

المطلب الأول: طبيعة الحداثة والتغيير الحداثي

أولاً: مفهوم الحداثة والحداثيين:

الحداثيون اسم جمع منسوب إلى الحداثة.

والحداثة في اللغة من أصل حَدَثَ، والمصدر حَدُوثٌ وحَدَاثةٌ، وهو نقيض قَدَمٌ، والحداثة والحداث أول الأمر وابتدأؤه، والحديث الجديد⁽¹⁾.

وللحداثة في الاستعمال مفهومان متباينان:

الأول: يرتبط بالمضمون اللغوي، ويعني التحديث والتجديد، (Modernisation) أو المعاصرة (Modernitie) وهو معنى عام يعني إحداث تجديد وتغيير يتناسق مع التغيرات التي يفرزها اختلاف الزمن، وهو مفهوم مقبول بوجه عام.

والثاني: يرتبط بمضمون اصطلاحي، فيعني مذهباً أو نظرية تغييرية (Modernism).

ولم تعد الحداثة في واقعنا اليوم تدل على المضمون اللغوي، بل أصبحت تعني اتجاهها جديداً يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع⁽²⁾.

والحداثة (Modernism) غربية المنشأ كما هو معروف، ولكن تبناها كثير من المفكرين والقانونيين العرب، ودعوا إلى الثورة والتمرد على كل ما هو موروث وسائد بكل أنواعه، تحت دعوى التجديد والتطوير والتغيير، ولو كان ذلك بإحداث القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية.

والحداثة في تصور أصحابها ترتبط بالتغيير بهذا المعنى، ولذلك عورضت وانتقدت، أما التحديث والمعاصرة بمعنى الاستفادة إلى أقصى حد ممكن من منجزات العلم المعاصر وتطبيقاته التكنولوجية، ونقل أفضل ما أبدعه الإنسان في التنظيم والإدارة، وإتقان العمل، فإنه معنى مقبول في التصور الإسلامي، يقره القرآن والسنة والتراث على السواء⁽³⁾.

ثانياً: طابع التغيير الحداثي.

إن الطابع العام الذي يميز الحداث هو طابع التغيير والتطوير، ف أصحابها «يريدون أن يطوعوا الإسلام

(1) انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي، ج1، ص164. مكتبة النوري - دمشق.

(2) انظر: الحداثة في الأدب المعاصر، هل اقض سامرها، د. محمد مصطفى هدار، مجلة الحرس الوطني، المملكة العربية السعودية، ربيع الثاني، 1410هـ.

(3) انظر: بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والتفريبيين، د. يوسف القرضاوي، ص 145، مؤسسة الرسالة، بيروت،

للعصر، ويجعلوه عجينه لينة قابلة للتشكيل في أي صورة، ولا يريدون الوقوف عند قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس»، كما وصفهم الشيخ يوسف القرضاوي⁽¹⁾.

وهم يجعلون التغيير والتطوير غاية، و«يرون أن الأحكام الفقهية هي التي تعاني من مشكلات، أما واقع الظروف والأوضاع الاجتماعية فميزان يجب اتباعه لحل تلك المشكلات»، كما أحسن وصفهم د. محمد سعيد رمضان البوطي⁽²⁾.

ومعظم التفكير الحدائي يعتمد على إصدار الأحكام المتسعة، والإطلاقية عند تناول مجتمعاتنا أو تراثنا، ويفسرون الإسلام بنوع من الباطنية، كما يفيد الباحث المفكر منير شفيق⁽³⁾.

والمطالع لكتاباتهم يلحظ من سماتهم الانسياق وراء خواطرمهم النائية وأفكارهم الجواله، وليس لهم ضابط يزعمهم عن الإفراط في الفكر أو التفكير، وعن المغالاة في رفض ما هو من المتفق عليه بين العلماء.

ثالثاً: من هم أصحاب التغيير الحدائي؟

يدخل في أصحاب الحداثة كثير من العلمانيين والتغريبيين المتأثرين بالدراسات والمناهج الغربية، والمفتونين بها، وأغلبهم أكاديميون وباحثون ومفكرون من أصحاب التخصصات الاجتماعية والنفسية والقانونية، ويندر فيهم أهل الاختصاص في العلوم الشرعية.

ومن هؤلاء الأعلام من كانت لهم مساهمات فكرية ومؤلفات ومقالات تقل أو تكثر في مجال الفكر الإسلامي عموماً أو الفكر الفقهي والأصولي خصوصاً، وأبرزهم:

د. محمد سعيد العشماوي، د. حسين أحمد أمين، ود. حسن حنفي، ود. نصر حامد أبو زيد، ود. محمد عابد الجابري، ود. محمد أركون، ود. محمد شحرور، وأ. جمال باروت، وأ. الطيب تيزيني وغيرهم..

وهؤلاء الحدائيون يتسمون بالحداثة لأنها السمة الغالبة على دعواهم، ويتسمون أو يسمون بأصحاب التغيير⁽⁴⁾، لولعهم بالتغيير والتبديل حتى وُصفوا بأنهم يتصورون أن الحق كله متغير، والتغيير غاية لذاته ينساقون وراءه إلى حركة بغير قرار⁽⁵⁾.

(1) ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، ص 179، مكتبة وهبة. القاهرة، ط 1، 1414هـ/1993م.

(2) قضايا فقهية معاصرة، ج 1، ص 15. مكتبة الفارابي. دمشق، ط 5، 1414هـ/1994م.

(3) انظر: في الحداثة والخطاب الحدائي، ص 11. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط 1، 1999م.

(4) انظر: الاجتهاد، د. أحمد الريسوني، ص 16. دار الفكر المعاصر. بيروت، دار الفكر. ط 1420، 1420هـ/2000م.

(5) انظر: تجديد الفكر الإسلامي، د. حسن الترابي، ص 152، دار الهداية. قسنطينة، الجزائر، ط 1.

ويسميهـم غيرهم العقلانيين والعصريين، والتقدميين⁽¹⁾. ويصفونهم بعبيد الأوروبيين⁽²⁾، أو عبيد الفكر الغربي⁽³⁾. ويصفهم البعض بالباطنية المعاصرة⁽⁴⁾.

رابعاً: المضمون العام لدعوى التغيير الحدائى.

أبرز ما يظهر من دعوى التغيير الحدائى ما يسمونه: القراءة المعاصرة للوحي أو التراث الفقهي. يقول د. محمد شحرور: «ونحن ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنازيل الحكيم، ولآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت، وللجهاد والحرب، والقتال والغزو...»⁽⁵⁾.

وربما عبروا عنها بقراءات، لا قراءة واحدة، وإن كانت صادرة عن منهج واحد وعن رؤية واحدة كما يفعل د. محمد عابد الجابري⁽⁶⁾.

ومضمون هذه القراءة المعاصرة يظهر في جملة من الدعاوى منها:

- 1 - أنه ليس لأحد أن يحتكر تفسير الدين وحده، وليس لأحد حق التحدث باسم الإسلام وباسم الشريعة، وليس لأحد أن يدعي امتلاك الحقيقة.
 - 2 - وليس في الإسلام بابوية ولا كهنوت ولا إكليروس.
 - 3 - وأن لكل واحد حق فهم الدين وتفسيره، اعتماداً على قناعاته وضميره.
 - 4 - وأن تفسير الدين يجب أن يخضع للتطورات ويواكب المستجدات، حتى لا نكون (ماضويين) متحجرين عند القرن الأول الهجري، أو عند القرون الأولى⁽⁷⁾.
- وحقيقة دعوهم هذه أنهم يسعون سعياً حثيثاً نحو التغيير لكل شيء، فهم لا يريدون أن يبقى شيء على

(1) انظر: المرجعية العليا، د. القرضاوي، ص 139، مكتبة وهبة. القاهرة، ط 2، 1422هـ/2001م، ومن هدي الإسلام له، ج 1، ص 22، المكتب الإسلامي. بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م، وقضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، له، ص 175، مكتبة رحاب. الجزائر، ط 2، 1410هـ/1990م.

(2) بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، ص 53. دار الفكر العربي. القاهرة 1420هـ/1999م.

(3) انظر: المرجعية العليا، ص 349.

(4) مثل الشيخ عبد الرحمن حسن حنكة المبداني من خلال عنوان كتابه في الرد عليهم (التحريف للمعاصر في الدين تسلي في الاتفاق بعد السقوط في الأعماق. مكيدة الماركسية والباطنية المعاصرة). دار القلم. دمشق، ط 1، 1418هـ/1997م.

(5) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس). د. محمد شحرور : ص 118، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق، ط 1، 2000م.

(6) انظر: نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 11، محمد عابد الجابري، دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب، ط 4، 1985م.

(7) انظر: الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني، ص 1716.

حاله، ولا يستمر وضع على ما كان، لا يميزون في ذلك بين ثابت ومتغير ولا بين أصل وفرع، ويزعمون لأنفسهم الاجتهاد ليغيروا أحكام الله القطعية⁽¹⁾.

ولافتتاحهم بالحضارة الغربية، وبعدهم عن فهم حقائق الإسلام عقيدة وشرعة، فإنهم يتهمون على الفقه الإسلامي أصوله وفروعه ويحاولون تشويه حقائق الإسلام والتشكيك فيها، ويصفونها بالجمود، وعدم القدرة على مسايرة مستجدات العالم من القضايا والحوادث والوقائع، وغرضهم من ذلك الوصول إلى إحلال المبادئ والقوانين الغربية مكان المناهج الإسلامية⁽²⁾.

وحين يسعون لجعلوا النصوص الدينية خاضعة لتصورات القارئ ومفاهيمه وتفسيره، فذلك معناه أن يأخذ كل من شاء بما شاء، وصولاً إلى التميع لثواب الشرع، والتحلل من أي قيود في العبادات أو المعاملات أو حتى العقائد⁽³⁾.

وسنُعى في بحثنا هذا بالجانب الفقهي والأصولي دون سائر الجوانب التي خاض فيها أرباب الحداث ة، وهو جانب على قدر كبير من الخطورة، ذلك أن هؤلاء لم يكتفوا بمجرد الدعوة إلى التغيير أو التحديد، كما لم يكتفوا بالخوض في الفتيا والاجتهاد، بل إنهم ادعوا أهلية التجديد حتى في التنظير المنهجي الأصولي، وهو ما ستركز عليه بشكل أكثر إن شاء الله في ما يُستقبل من مباحث.

المطلب الثاني: خلفيات التغيير الحداثي

أولاً: الانبهار بالمدنية الغربية والتأثر بالمناخ الأوروبي.

لقد آمن هؤلاء الحداثيون بالمدنية الغربية الإيمان كله، وتشبعوا بثقافتها وقُنتوا بِزُخرفها، فأرادوا الإسلام خاضعاً لما آمنوا به، فإن قلت لهم: إن الإسلام حرم الزنا قالوا لك: إن أوروبا نظرت الزنا على شكل كذا وكذا.. وإن قلت لهم إن الإسلام حرم الخمر، قالوا: إن أهل أوروبا مضطرون للخمر، والإسلام لم يقل: لا تشربوا الخمر، ولكن قال: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90)، وإن قلت لهم: إن القرآن حرم الربا، قالوا: وما نصنع في هذه المصارف؟ أتغلق أبوابها؟⁽⁴⁾.

ثانياً: استمداد الفكر الحداثي من فلسفة التنوير الغربي.

-
- (1) انظر: من هدي الإسلام، د. القرضاوي، ج1، ص2120.
(2) انظر: مقدمة في الفقه، د. سليمان أبا الخيل، ص5453، دار العاصمة. الرياض، ط1، 1418هـ/1997م.
(3) انظر: تقدم د. حسين أبو لبابة، لكتاب: تغير الأحكام، د. إسماعيل كوكسال، صفحة د. مؤسسة الرسالة. بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

- (4) انظر: بحوث في الربا، الإمام محمد أبو زهرة، ص27، وقضية الفقه الجديد، جمال البنا، ص3736، دار الفكر الإسلامي. القاهرة، وعلى طريق العودة إلى الإسلام، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص189، مكتبة رحاب. الجزائر، ط8، 1408هـ/1987م.

لقد قام فلاسفة التنوير الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين بمواجهة الدين (اليهودية والنصرانية) بفلسفة ترى أن الدين وضع بشري ناسب طفولة العقل البشري، ثم تجاوزه هذا العقل إلى حد ما في مرحلة ما يسمى (الميتافيزيقا)، ليتجاوزها تماما بالحكم عليه بالتاريخية في المرحلة الوضعية⁽¹⁾.

وأرباب التغيير الحداثي - اليوم - يواجهون النص الديني ممثلا عندنا في القرآن الكريم والسنة النبوية بالمواجهة نفسها داعين إلى (تاريخية) معاني وأحكام القرآن الكريم باعتبارها معاني وأحكاما تجاوزها الواقع المتطور وعفا عليها التاريخ⁽²⁾.

ثالثا: الاغترار بالقانون الأوروبي.

إن الحداثيين مفتونون مغترون بالقانون الوضعي والتشريع الأوروبي، ويرون فيه صفة القداسة والسمو، ويرون الفقه الإسلامي دونه في الشكل والموضوع، فتراهم كما يقول المستشار عبد الحليم الجندي: منهم من يتجرع الفقه الإسلامي ولا يكاد يسيفه، ثم إنهم يفهمون هذا الفقه على أساس مبادئ القانون وأساسه وفلسفاته، وهي أسس تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية⁽³⁾.

من ذلك - مثلا - أن القانون يقر واقع العلاقات الاجتماعية لتحقيق الاستقرار بغض النظر عن الدين والأخلاق، علما بأن القوانين غير مستقرة، وقابلة للتعديل والتغيير، وتظل قاصرة في رأي واضعها عن الوصول إلى مستوى سمو المثل في الدين والأخلاق⁽⁴⁾.

ومن ذلك - أيضا - افتتاحهم بحرية المرأة في الغرب، وانفلاتها من كل القيود الدينية والأخلاقية، حتى إذا صُرِّفت أبصارهم تلقاء المرأة المسلمة ووجدوها محتشمة اللباس، سخرروا من حجائها ودعوها إلى التحرر، لتكون امرأة جديدة، وصرحوا كما صرح أوائلهم بـ«أن التشريع الأوروبي للمرأة أقرب إلى الصواب مما قاله الفقهاء المسلمون»⁽⁵⁾.

وما لم يفهمه الحداثيون ههنا هو أن التشريع الإسلامي - نصا واجتهادا - يمتاز عن القانون الوضعي بمراعاة مقاصد الخالق ومصالح المخلوقين، بالنظر العميق الذي يستوعب أسمى الغايات وأنفع الوسائل، ويشمل

(1) انظر: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، د. محمد عمارة، ص 16، 17. دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر - بيروت، إعادة ط 1، 1421 هـ/2000 م. ط 1، 1998 م.

(2) انظر: السابق، ص 17.

(3) انظر: الفقه الإسلامي في طريق التحديث، د. محمد سليم العوا، ص 142. للمكتب الإسلامي - بيروت، ط 2، 1419 هـ/1998 م.

(4) انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 213. (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر - دمشق، ط 1، 2000 م إعادة: 1422 هـ/2002 م.

(5) قال هذا قاسم أمين، كما نقل عنه د. عبد العظيم المطعني، في كتابه: الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف وما أخذ ناقديه، ص 21. مكتبة وهبة - القاهرة.

مصالح الناس الحقيقية عاجلها وآجلها، ويستهدف الرحمة كلها والعدل كله، ويوازن بين مصالح الأفراد ومصالح المجتمعات.

أما القانون فهو لا يتجاوز - فيما يقصده - استهداف المنافع العاجلة، وكثيرا ما يتقاصر نظره حتى ينشغل بالوسائل ويغفل عن الغايات التي هي الأهداف الحقيقية.

ولهذا تراهم ينظرون إلى الحدود والعقوبات الشرعية نظرة عحلى لا تمتد إلى المقاصد، بل تنحبس عند الوسائل، ومن ثم يستفزعونها، ويرونها نكايه على البشر، وتعمى عليهم المصالح العامة الحقيقية، فيستشكلون قطع يد السارق، وجلد الزاني وشارب الخمر وغير ذلك، ثم يعتدّون بعقولهم القاصرة ويسخرون من الحدود، كما فعل زكي نجيب محمود إذ قال: «من الذي سيقطع يده؟ (أي السارق)، الطبيب الذي أقسم على إسعاد الإنسانية حين توليه عمله؟ أم القصاب؟ (أي الجزار)»⁽¹⁾.

رابعا: استغراقهم في تقليد الفكر الاستشراقي.

إن الخلفية الاستشراقية للفكر الحدائني واضحة لكل مطالع لما يكتبونه، فهم يحاكون - في تقليد تام - أفكار المستشرقين؛ بل وأقوالهم أيضا، ويتابعونهم بأمانة في كل ما يواجهون به التشريع الإسلامي من شبهات. وقد لاحظ كثير من الباحثين النقاد أن الحدائنيين يصمدون عن فكر غربي أشبه بفكر المستشرقين كشاحت وزيهير وبراتشفيك وغيرهم⁽²⁾.

إن أصحاب الفكر الحدائني لاستغراقهم في فكر المستشرقين يتعاملون - بحكم علمانيتهم ومناهجهم المادية - مع القرآن الكريم كأبي كتاب، وكأي منتج ثقافي، ويتجرؤون على اختراق كل المقدسات، ويدّعون إبداع مناهج جديدة رغم أنهم في هذا يمثلون أسوأ صور التقليد والتبعية⁽³⁾.

خامسا: الحدائنة ونهج الباطنية القدماء.

رغم أن التغيير الحدائني حديث النشأة، فإن كثيرا من النقاد لاحظوا شبهها واسعا بين الفكر الحدائني المعاصر، والفكر الباطني القديم، حتى وجدنا تسمية شائعة بين الباحثين، تصفهم بالباطنية الجدد، وذلك للشبه المنهجي بينهما، فالحدائنيون - كما لاحظ د. عبد المجيد محمد السوسوة - يعملون على استحداث معان دينية من خارج المقتضيات اللغوية لنصوص الوحي، إيهاما بأنها مدلولات لتلك النصوص، ومن ذلك ما يسعون إليه من

(1) الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف وماخذ ناقدته، ص 21.

(2) انظر: قضايا فقهية معاصرة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ج 1، ص 18، 19، وقضية الفقه الجديد، جمال البناء، ص 40،

وأصول الفقه الإسلامي، د. كمال الدين إمام، ص 25، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت،

ط 1416، 1/هـ 1996م.

(3) انظر: قضية الفقه الجديد، جمال البناء، ص 40.

تعطيل للحدود وأنصبة الميراث، وادعاء أن هذا التعطيل مراد إلهي يُلتَمَس في نصوص الوحي نفسها⁽¹⁾.

سادسا: وانطلاقا من الفلسفة المادية والتقليد لمظاهر المدنية الغربية والانبهار بها، سعى أرباب الحداثة إلى نقد أصول التشريع والتراث الإسلامي بأدوات نقدية غريبة بعيدة عن مناهج الاجتهاد والتحديد المقررة عند أهل التحقيق من علمائنا سلفا وخلفا.

وقد استمر ذلك النقد في تمهين قيمة التراث الإسلامي والفكر الإسلامي، سعيا إلى التشكيك في قدرات العقل المسلم على الإبداع، واستعانة بأحدث المنتجات النقدية في دراسة النصوص وتأويلها⁽²⁾.

المطلب الثالث: خصائص التغيير الحدائي

الناظر فيما كتبه أصحاب الفكر الحدائي التغييري أو ما كُتِب عنهم يلح جملة من الخصائص المميزة لهم منها:

أولا: الجراءة على النصوص والاستهانة بالأصول⁽³⁾، فهم لا يتهيبون مطلقا من التناول على النصوص ولو كانت من المحكمات أو الواضحات، ولا يولون عناية لأصول التشريع الإسلامي وكتلياته، ويتجاوزون كل ذلك باسم القراءة المعاصرة، والتأويل الجديد، وباسم التحديد والاجتهاد.

ثانيا: عدم التفريق بين الثابت الخالد، والمرن المتطور في الفقه الإسلامي⁽⁴⁾.

والاجتهاد عندهم لا يتقيد بمجال، ولا يقف عند حد، لا فرق عندهم بين قطعي وظني، ولا بين كلي وجزئي فالكل عندهم قابل للتطوير والتطوير.

ثالثا: ضحالة العلم وسطحية الفهم، ذلك أنهم لم يضطلعوا بأصول الاستنباط الفقهي ومناهجه المعتمدة المقررة عند العلماء، لمخافاتهم للفقه والتفقه⁽⁵⁾. وما حصلوه من معرفة ضحلة وسطحية ومشوشة لا يمكن أن يؤولهم إلى أدنى مراتب الاجتهاد، فضلا عن منازل المحددين.

رابعا: ادعاء التجديد والاجتهاد دون أهلية، فتراهم يدعون أهلية الاجتهاد مع غلوهم عن وسيلته، وتجردهم من الصفات التي تدنيه من ميدانه سوى مجرد الدعوى وتمكن الهوى وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب.

(1) انظر: الأسس العامة لفهم النص الشرعي (دراسة أصولية)، د. محمد عبد المجيد محمد السوسوة، مجلة التحديد، ع 6، ص 3، أغسطس (أوت) 1999م / ربيع الثاني 1420هـ.

(2) انظر: المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، محمد همام (مساهمة في النقد): ص 14، دار الهادي. بيروت، ط 1، 1424هـ/2003م.

(3) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، ص 100. دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة، 1414هـ/1994م.

(4) انظر: ملامح المجتمع المسلم الذي نشده، د. يوسف القرضاوي، ص 181.

(5) انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 211.

هكذا وصف أوائلهم الشيخ عبد الله دراز رحمه الله (1).

وهذا صحيح، بل إنهم لا يكتفون بادعاء الاجتهاد، وإنما يتسورون محراب التجديد، في الأصول فضلا عن الفروع، فترى فريقا منهم يكتبون في أصول الفقه ويدعون التجديد فيها (2).

يبد أن ما ادعوه من التجديد عورض، وقوبل بالرفض، وسمي تبديدا لا تجديدا (3).

خامسا: معاداة كل ما هو قديم وعشق كل ما يحلو في الأذواق والأذهان المعاصرة ، فهم يتعاملون مع التراث الفقهي بطريقة تعسفية، رغم اعتراف كبار الحقوقيين ورجال القانون في العالم المعاصر بالتشريع الإسلامي كمصدر للتشريع العام، وأنه حي قابل للتطور (4).

وهم يرفضون الفقه الإسلامي، ويطعنون في كونه ثروة غنية بالحلول، ويتهمون به بالجمود وعدم مسايرة أوضاع العصر، ويدخلون إليه من أبواب عصور الانحطاط، ويستدلون بالنقائص وبأكثر المواقف شذوذا أو انحرافا (5).

سادسا: الحكم بالهوى والشهوة والذوق ، فيحكمون الأهواء على الأدلة، ويجعلون النصوص تبعا للأغراض، وينتقون من كلام الفقهاء وفتاواهم ما يحلو للنفس ويوافق الأهواء والشهوات (6).

سابعا: النظر الجزئي والشبهى للأدلة والمصالح.

إنهم يأخذون ببعض الجزئيات وينظرون إلى الفقه والتشريع من خلال النظرة التحزيبية، ومن خلال المتشابهات، ليعودوا بالإبطال على كليات التشريع الإسلامي ومحكماته، وهذا بسبب الهوى المائل وعدم الإحاطة بكليات الشرع وغاياته الكبرى.

وقد أحسن وصفهم الشيخ عبد الله دراز حين قال: «فترى فريقا ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها، يهدم به كلياتها، حتى يصير فيها إلى ما ظهر له ببدائ الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزانا في يده هذه الأدلة الجزئية، وفريقا آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكم الهوى على الأدلة، حتى تكون الأدلة تبعا لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع

(1) في شرحه لكتاب الموافقات، للشاطبي، ج1، ص7. دار الكتب العلمية. بيروت.

(2) كتب د. حسن حنفي كتابه (من النص إلى الواقع) وزعم أنه الحلقة الثالثة بعد المستصفي للغزالي، والموافقات للشاطبي، وكتب د. محمد شحرور كتابه: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي.

(3) انظر: هموم المسلم المعاصر، د. يوسف القرضاوي، ص22. حوار وإعداد: ياسر فرحات، طبعة دار الشهاب. باتنة، الجزائر.

(4) انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص212211.

(5) انظر: في الحداثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، ص11.

(6) انظر: شرح الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ج1، ص8، وتجديد الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص1

إليها رجوع الافتقار، ولا تسليم لما روي عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها»⁽¹⁾.

ثامنا: تبرير الواقع وتسوية القيم الأجنبية، ومسايرة القوانين الغربية ، وهم يتخذون لذلك حيلًا ووسائل، ويستغلون بعضًا من خصائص التشريع الإسلامي وقواعده ومقاصده، ويستظلون بالمعاصرة والاجتهاد والتجديد، وفهم الواقع، ومرونة الشريعة ويسرها، وروح النصوص وغير ذلك⁽²⁾.

تلك كانت حقيقة الحداثة والحداثيين، وتلك خلفياتهم وخصائصهم، عرضناها بإيجاز، ولنأت الآن إلى (إعادة بناء أصول الفقه) لتتعرّف مضمونها وحيثياتها في المبحث الموالي.

(1) شرح الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، ج1، ص8.

(2) انظر: الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، ص 57، دار الرسالة - المملكة العربية السعودية، ط 9،

1413هـ/1993م، وتجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 209، وبمبحث الاجتهاد - حكمه، ومجالاته، وحيثيته،

وأقسامه، د. البوطي، ضمن بحوث ملتقى الاجتهاد، ج1، ص 22.

المبحث الثاني: إعادة بناء علم أصول الفقه (المضمون العام والتفاصيل)

المطلب الأول: المضمون العام لـ(إعادة بناء علم أصول الفقه)

علم أصول الفقه هو عندنا منهج البحث، لأنه العلم الذي يبحث في مصادر البحث، وكيفية الاستفادة منها، أي طرق ووسائل البحث، وعن شروط أهلية الباحث⁽¹⁾.

والحدائيون يعترفون بهذا العلم ودوره في أصالة الفقه الإسلامي وخصوصية العقل المنتج له، وهو لهذا العلم المنهجي الذي لا نجد له مثيلاً في الثقافات السابقة أو اللاحقة كما يقول د. الجابري⁽²⁾.

ولا ينكر الحدائيون مهمة أصول الفقه في ضبط وظيفة العقل الفقهي، يقول الجابري: «إذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل»⁽³⁾.

كما يعترفون بالقيمة المنهجية لعلم أصول الفقه، يقول د. حسن حنفي: «وهو العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي من حيث هو علم التّنّزِيل، وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل، بلغة علمية عقلية»⁽⁴⁾.

ويقول محمد أركون: «وعلم أصول الفقه: أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام بشكل صحيح من النصوص المقدسة»⁽⁵⁾.

غير أنهم يرون أن المنظومة الأصولية التي كانت أساساً لقيام الأحكام القانونية التفصيلية الإسلامية هي نفسها أصبحت عائقاً معرفياً أمام تطورها وتجديدها. كما أصبحت قيداً على حرية الاجتهاد⁽⁶⁾.

وتبعاً لطابع التطوير والتغيير الذي يطبع الفكر الحدائي نشأة ومنهجها وغاية، لم يعد أرباب الفكر الحدائي يكتفون بمحاولات التغيير على مستوى بعض المسائل بإعادة النظر فيها كقضايا الربا والفائدة وعوائد شهادات الاستثمار، وصناديق التوفير، وبعض قضايا الأسرة، فهذه محاولات جزئية في نظرهم، وإنما يسعون الآن إلى

(1) انظر: آليات الاجتهاد، د. علي جمعة محمد، ص5. دار الرسالة. القاهرة، ط 1425هـ/2004م. وهذا التوصيف مأخوذ

من تعريف أصول الفقه عند الأصوليين إذ يقولون: «دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال الاستفادة». الإجماع شرح

المنهاج للسبكي (ت756هـ)، طبعة دار الكتب العلمية. بيروت، ط 1، 1404هـ.

(2) انظر: تكوين العقل العربي، ص99، مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ط 4، 1989م.

(3) السابق، ص100.

(4) التراث والتحديث، د. حسن حنفي، ص178. ، طبعة مكتبة المجدد، تونس.

(5) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ص121، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 1، بيروت 1991م.

(6) انظر: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، أ. جمال باروت، ص 84. وانظر: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري،

الإصلاح الجذري - بزعمهم - الذي هو العودة إلى أصول التشريع ومناهج الاستدلال، و إعادة بناء علم أصول الفقه، مما يعتبرونه استئنافاً لعمل الشاطبي، والطوفي وعلال الفاسي وجمال الدين عطية وغيرهم..⁽¹⁾.

والمنظور الحدائي - في حقيقته - قائم على التغيير الذي يعني قلب المنطق الأصولي كلية، سعياً إلى أطراح كل الضوابط المنهجية التي تحكم عملية فهم النصوص وتطبيق معانيها، وإعطاء أولوية للواقع على النص، وللمعنى على اللفظ، وللمفهوم على المنظوم.

هذا ما يحاول الحدائيون الوصول إليه من خلال دعوتهم إلى إعادة بناء علم أصول الفقه القديم وهو ما يعبر عنه تفصيلاً ما كتبه د. حسن حنفي في كتابه «من النص إلى الواقع»⁽²⁾. ومحمد شحرور بعنوان: «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي»⁽³⁾.

مضمون إعادة بناء أصول الفقه:

ما مضمون دعوى بناء أصول الفقه التي ينادي بها الحدائيون؟

إن ما نفهمه من إعادة البناء هو إقامته من جديد، على أسس جديدة، وبأركان جديدة، مكان الأسس والأركان القديمة، فهل هذا ينطبق على دعوى الحدائيين هذه؟

إن هدم القديم دون إقامة جديد مكانه ليس إعادة بناء؛ بل هو الفوضى ليس إلا.

وإذا تتبعنا ما كتبه دعاة الحدائية حول إعادة البناء فإننا نجد المضامين الآتية:

أولاً: إن المضمون العام لإعادة بناء أصول الفقه هو تحويله من علم فقهي استدلالي استنباطي منطقي، إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام..⁽⁴⁾.

وفرق بين المنهجية القائمة على الاستدلال الذي هو طلب الدليل للمرشد إلى المطلوب - كما هو المفهوم

(1) انظر: من النص إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، د. حسن حنفي، ج 1، ص 36، مركز الكتاب للنشر - القاهرة، ط 1، 2004م، وط 2، 2005م.

. الطوفي: هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، نسبة إلى قرية طوفة من أعمال صرصر بالعراق، الفقيه الحنبلي الأصولي النحوي، الملقب بنجم الدين، ولد سنة 657هـ، رحل في طلب العلم إلى بغداد ودمشق ومصر، وحاور بالحرمين. له مصنفات عدة في الفقه والأصول واللغة. وتوفي بالخليل في فلسطين سنة 716هـ. (الفتح المبين للمراغي: ج 2، ص 124.125، والأعلام للزركلي: ج 3، ص 127.128).

(2) يقول د. حسن حنفي عن كتابه هذا: «المستصفي والموافقات هما النصان الرئيسيان التكوينيان قبل هذا النص الأصولي الثالث من النص إلى الواقع». ج 2، ص 10.

(3) دعا فيه إلى أصول جديدة، وذكر قضايا من فقه الأسرة كالوصية، والإرث والقوامة، والتعدد، واللبس، وجعلها محور دراسة وتطبيقات لأصوله.

(4) انظر: من النص إلى الواقع، حسن حنفي، ج 2، ص 585.

اللغوي - والاستنباط الذي يقوم على وسائل وأدوات منهجية من جهة، وما هو فلسفي إنساني سلوكي، يخضع لحرية الفكر والميول المختلفة من إنسان إلى آخر، وينطبع بطابع الممارسة للسلوك العام الذي قد يَغْوِي وقد يَرْشُد. إن هذا المضمون العام يبيّن لنا - بوضوح - الرغبة الحدائثية الجامعة في التغلّت من القيود والضوابط المنهجية المقررة في أصول الفقه والتحرر منها لا غير..

ثانيا: المضمون الثاني لعلم أصول الفقه الجديد هو التحرر من الحجاج والسجّال والجدل والمناظرة بين الآراء والمذاهب، وكلفة البحث عن الصواب أو الأصوب منها، كما هو شائع في علم أصول الفقه القديم.

إن أصول الفقه الجديد لا يُخْطئ ولا يُصَوَّب أحدا، ويعتبر كل الاجتهادات تعبر عن وجهات نظر في الموضوع، تحتملها الظروف الاجتماعية والسياسية وجدل التاريخ بين التقدم والتخلف، والتحرر والمحافظة، والتجديد والتقليد، والمحكوم والمحاكم.. فليس نفي القياس - مثلا - خطأ وإثباته صوابا، وليس إثباته صوابا ونفيه خطأ⁽¹⁾.

ثالثا: المضمون الثالث الذي يطبع إعادة البناء لعلم أصول الفقه هو التحول من الحرف إلى المصلحة كما يعبر عنه عنوان كتاب د. حسن حنفي (من النص إلى الواقع)، وهو - يزعمهم - استئناف لخطّة الشاطبي والطوفي، وسواء كان الأصل عقلا بطريقة المتكلمين، أو نصا بطريقة الفقهاء، فإن أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع، ومن ما يحدث في هذا العصر من توضيح بالمصالح باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة⁽²⁾.

رابعا: المضمون الرابع لإعادة بناء أصول الفقه «إعادة تأصيل الأصول بتقويم مفاهيم جديدة لآيات الأحكام، مثل نظرية الحدود في التشريع، وفكرة أن السنة القولية ليست حيا، وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أن القياس هو بتقدم البيانات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد على غائب»⁽³⁾.

خامسا: المضمون الخامس هو إعادة بناء قواعد أصولية، بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل، سواء على صعيد المناهج وطرق التفكير والاستدلال، أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية التي تفرضها مستجدات العصر وضروراته وحاجاته.

ذلك أن القواعد الأصولية - في المنظور الحدائثي - ليست مما نص عليه الشرع، لا الكتاب ولا السنة، بل إنما من وضع الأصوليين، إنما قواعد للتفكير، قواعد منهجية، صدرت في وضعها عن النظام المعرفي السائد في عصرهم، وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر، ولذلك فلا شيء يمنع من

(1) انظر: من النص إلى الواقع، ج1، ص2625.

(2) انظر: السابق، ج1، ص8، ص35.

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص56.

اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل⁽¹⁾.

يزعم الحداثيون أن المنظومة الأصولية - كقواعد منهجية ضابطة للفكر الاجتهادي - شكلت عائقا معرفيا ليس أمام تطور الفقه ومسايرته للحاجة الفقهية في كل زمان فحسب⁽²⁾، بل أمام ثورة التغيير التي يتبناها الحداثيون، الساعية إلى اطرّاح المصادر والأصول التي تتحكم في قراءة النص وتأويله، وتجاوزها إلى أصول جديدة لا تعتمد أساسا إلا الفطرة الإنسانية رشدت أم غوت.

لقد ود الحداثيون أن الإمام الشافعي لم يكتب رسالته التي كانت أول تدوين للمنظومة الأصولية، وأول تنظير لفهم النص وعلاقته بالاجتهاد، والتي لم تكن - كما هو واضح - النموذج النهائي لعلم أصول الفقه، بل كانت أولى حلقات التنظير الأصولي تلتها حلقات كثيرة من التفصيل والتحقيق والإثراء..

يبد أن أصحاب الفكر الحداثي يرون فيها (أي الرسالة للشافعي) النموذج الأول والنهائي الذي قيد العقل الإسلامي وهيمن عليه، وكانت في نظرهم توجيهها (ابستمولوجيا) مكرسا تحكم في العقل العربي لدى قرون طويلة، وما زالت آثاره العقيمة قائمة إلى اليوم.

بهذا التوجيه للعقل العربي «كان وما يزال عقلا فقهيا، أي عقلا تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساسا على النصوص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته..»⁽³⁾.

لقد ثقلت عليهم رسالة الإمام الشافعي كما ثقلت على أسلافهم المستشرقين تماما، فطعنوا فيها تبعا لهم، بل تقليدا ومحاكاة لا تحفى على دارس.

يقول الحداثيون: «حمل النموذج الأصولي المغرق بتجريدته في داخله عائقه المعرفي الممثل بالقياس أو الاستدلال التمثيلي، إذ اختزل الشافعي مؤسس هذا النموذج الاجتهاد نفسه إلى القياس، فقرر في الرسالة أن القياس والاجتهاد هما اسمان لمعنى واحد»⁽⁴⁾.

وهنا نسجل مأخذين على هؤلاء الحداثيين:

الأول: أنه يغيب عليهم كثير من الحقائق العلمية، والمعاني المقصودة باصطلاحات العلماء وبا

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. محمد عابد الجابري، ص 181.179. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ط 2، 2004م.

(2) يقول: أ. جمال باروت عن النموذج الأصولي التقليدي: إنه «تحول إلى أبرز عائق معرفي أمام نموه وتطوره وتفاعله التشريعي مع الوقائع الجديدة»، الاجتهاد، (النص، الواقع، المصلحة)، ص 106.

(3) تكوين العقل العربي، د. الجابري، ص 105، وانظر: عرض لكتاب: السلطة في الإسلام بين النص والتاريخ، لعبد الجواد ياسين، مجلة التحديد، ع 10، ص 5.

(4) الاجتهاد، أ. جمال باروت، ص 93، وانظر: تكوين العقل العربي، د. الجابري، ص 104.

الفقهاء والأصوليين، فحين يقولون: إن الإمام الشافعي رحمه الله اختزل الاجتهاد إلى القياس، فإنهم لم يفهموا مقصوده بالقياس، فالقياس في مصطلح الإمام الشافعي هو الاجتهاد بعموم، لا القياس الأصولي الذي استقر عليه اصطلاح المتأخرين، الذي هو إلحاق الشبه بشبيهه، فلجهلهم بتطور المصطلحات عبر تاريخ التشريع، وبعدهم عن ميدان الفقه، وضحالة دراستهم، وسطحية فهمهم زعموا أن الشافعي قصر الاجتهاد على القياس التمثيلي، وقرر ذلك بقوله: «إن القياس والاجتهاد هما اسمان لمعنى واحد».

ولو كلف هؤلاء أنفسهم مطالعة الرسالة بدل ترديد كلام المستشرقين لوجدوا ما يصحح لهم فهمهم الكليل⁽¹⁾.

والثاني: تقليدهم ومحاكاتهم التامة لمطاعن المستشرقين في الإمام الشافعي، الذين اعتبروا جهده البداية والنهاية في ضبط عملية الاجتهاد. يقول المستشرق (روبير برنشفيك): أصبحت الصورة الشافعية لعلم أصول الفقه تمثل الإطار النهائي والنموذج المحتذى بين سائر الاجتهادات والمذاهب الفقهية.

واعتبر (براتشفيك) الإمام الشافعي المسؤول الأول عن عقم علم أصول الفقه وتثبيته، بسبب ما وضع فيه من منطق قياسي لا يعدو النص ولا يتخطاه⁽²⁾.

وواضح أن هذا الكلام هو نفسه ما يقوله الحداثيون عندنا اليوم.

ومن أجل الإطاحة بعلم أصول الفقه الذي يريدون إعادة بنائه يدعي الحداثيون أن النموذج الأصولي الذي وضعه الإمام الشافعي رحمه الله قد استنفد طاقته، ولم يعد له وظيفة أو حاجة تستدعيه، خصوصا في القرن الرابع وما بعده، بعدما دونت الأحكام المدنية على أساسه، في مدونات الفقه المذهبي المغلق المكتفي بنفسه، وهو ما يظهر في إغلاق باب الاجتهاد. يقول، أ. جمال باروت: «تعبّر نهائية المدونة الفقهية المذهبية الإسلامية إذن في نظرنا عن استنفاد فاعلية النموذج الأصولي التشريعية واكتمالها»⁽³⁾.

وهكذا نفهم أن النظرة الحداثية لتاريخ الاجتهاد منذ القرن الرابع لا ترى إلا الجمود والانغلاق ونهائية التفكير الأصولي، ومن ثم، فإن علم أصول الفقه لم يتطور ولم يتجدد، بل أصبح عائقا أمام قضية التطور، ومن ثم استحق إعادة البناء⁽⁴⁾.

(1) واضح أن القياس لدى الشافعي هو الاجتهاد بكل أشكاله، نفهم ذلك من كلامه عن شروط القياس مثلا، فهي شروط الاجتهاد نفسها، يقول في الرسالة: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن وأقوال السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب». وهذه أدوات الاجتهاد بصفة عامة. الرسالة، ص 510، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية بيروت.

(2) انظر: أصول الفقه الإسلامي، محمد كمال الدين إمام، ص 25.

(3) الاجتهاد، أ. باروت، ص 92.

(4) انظر: السابق، ص 84، و ص 85، و ص 165.

وهذا دال على قلة إطلاعهم على تاريخ الفقه الإسلامي، فهم يجهلون تماماً أن ما يسمى بقضية غلق باب الاجتهاد لا تعني أبداً توقف حركة الاجتهاد، بل تعني تكيفها بأشكال جديدة، مراعاة للحاجة التشريعية التي يتطلبها الزمان والبيئة.

المطلب الثاني: موقف الحدائين من أصول الاستدلال

نوجز هنا موقف الحدائين من المصادر الأصلية والمناهج الاجتهادية المقررة في أصول الفقه، لنفهم خطط التدمير الحدائي الذي يعبر عن حقيقة دعواهم في إعادة بناء أصول الفقه.

أولاً: القرآن الكريم كنص لا يمثل لدى الحدائي إلا منتجاً ثقافياً، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة معينة تزيد على العشرين عاماً، وهي فترة تمثل مرحلة التكون والاكتمال.

ولقد كان المفترض - حسب الفكر الحدائي - أن يقف القرآن عند تلك المرحلة، لا يتجاوزها، بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون بعدها نصاً منتجاً للثقافة، أو يصير هو النص المهيمن والمسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، وتتحدد مشروعيتها به⁽¹⁾.

ورغم إقرار بعضهم مثل د. محمد شحرور أن آيات الأحكام هي الشريعة في معرض الرفض لحجية السنة النبوية⁽²⁾، إلا أن هذه الآيات بما حملته من أحكام هي مجال للاجتهاد على أساس العقل، وعلى أساس مصداقية الواقع الموضوعي.

إن هذا الاعتراف بآيات الأحكام كشريعة لا يعني لدى الحدائي الخضوع لأحكامها ولو كانت من الواضحات أو حتى القطعيات، إنه اعتراف شكلي لا مضمون له، ما دامت مجالاً للاجتهاد المتفكك الذي يخضع لمجرد العقل ومسايرة الواقع، يقول د. محمد شحرور: «فقد كان تطبيق آيات الأحكام على الواقع المعاش هو تطبيق نسبي تاريخي، وبهذا يبطل القياس (أي القياس على أحكامها)، ويبقى الاجتهاد في آيات الأحكام هو الأساس، والأساس هو العقل ومصادقية الاجتهاد في الواقع الموضوعي»⁽³⁾.

ولأن العقل ومصادقية الواقع أساس تفسير النصوص لدى الحدائين، فهم يرون آيات الأحكام في ذاتها مجالاً للاجتهاد الحدائي، حتى ما كان منها من الواضح البين أو الثابت القطعي.

ثانياً: السنة النبوية نص ثانوي وهي تجربة وليست وحياً خالداً.

ومن مضمون إعادة البناء لأصول الفقه بخصوص مصدرية السنة النبوية، يقول الحدائيون:

(1) انظر: مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ص 24. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط 3، 1996م.

(2) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 131.

(3) السابق، ص 63 . 64.

1 - إن السنة النبوية نص ثانوي، وليست نصاً مشرعاً⁽¹⁾.

وليست وحياً ثانياً إلى جنب القرآن الكريم سواء منها القولي والفعلية والتقريرية⁽²⁾. لأن «الإيمان بأن السنة القولية [فضلاً عن الفعلية والتقريرية] وحى ثان يفترض لزوماً خلود هذه السنن القولية، رغم متغيرات الزمان والمكان والسيرورة والصيرورة التاريخية، ويرفعها إلى مرتبة التنزيل الحكيم ذي الكينونة بذاته»⁽³⁾.

2 - والسنة النبوية القولية بمقتضاها وآحادها سواء منها ما ذكر في كتب الحديث جميعاً، أو ما انفرد أحد هذه الكتب بروايته هي للاستثناس فقط، لأن السنة أحكام، والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، طبقاً لما أجمع عليه علماء الأصول، والمعيار الواحد للأخذ أو عدم الأخذ بأحكامها هو انطباقها على التنزيل الحكيم والواقع المعاش، أو تعارضها مع التنزيل الحكيم، وإن انطبقت أخذناها وإن تعارضت تركناها⁽⁴⁾.

3 - والسنة في المنظور الحدائثي «هي التجربة النموذجية الأولى لتحقيق التجربة الإنسانية في الزمان والمكان، وصدقها في ذاتها في مطابقتها للتجربة الإنسانية»⁽⁵⁾.

وهي لهذا «لا تستقل بتشريع الأحكام»⁽⁶⁾. فهي تختلف عن الكتاب، لأن «الكتاب قطع، والسنة ظن»⁽⁷⁾. ومعنى كون السنة التجربة النموذجية الأولى - كما يقول د. حسن حنفي - أنها لن تكون الوحيدة ولا الأخيرة، فهي كما يوضح د. محمد شحرور: الاجتهاد الأول والخيار الأول للإطار التطبيقي، الذي اختاره ﷺ لتحسيد الفكر المطلق الموحى، لكنه ليس الأخير وليس الوحيد...⁽⁸⁾.

4 - إن دور النبي - محمد ﷺ هو دور المجتهد الأول فقط، يقول د. شحرور: «الرسول الأعظم كان المجتهد الأول الذي صاغ للفكر المطلق الموحى إليه قالباً موضوعياً من خلال سيرورة وصيرورة تاريخية تحكم وجوده ووجود مجتمعه»⁽⁹⁾.

ومعنى هذا أن سنته - سواء منها القولية أو الفعلية أو التقريرية - ليست إلا اجتهاداً تطبيقياً، فلا يلزم أي مجتهد آخر يأتي بعد النبي ﷺ، ولهذا فهم يعتبرون السنة كلها مجرد قرارات اجتهادية نابعة من الظرف الموضوعي

(1) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية د. نصر حامد أبو زيد، ص 22، مكتبة مدبولي. القاهرة ط 3، مزبدة ومنقحة، 2003م.

(2) نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، د. محمد شحرور، ص 62.

(3) السابق، ص 61.

(4) انظر: السابق، ص 63.

(5) من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ج 2، ص 139.

(6) السابق، ج 2، ص 140.

(7) السابق، ج 2، ص 141.

(8) انظر: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، د. محمد شحرور، ص 63.

(9) السابق، ص 61.

المعاش في المجتمع العربي في العصر النبوي، وما هي إلا اجتهاد في تقييد الحلال، وتقييد الحلال - في نظرهم - لا يحتاج إلى وحي⁽¹⁾.

5 - أحاديث الأحكام التي يستنبط منها الفقه عند الحدائي ليست تشريعا يتعدى إلى ما بعد عصر الرسالة، فهي ذات طابع تاريخي تنظيمي مرحلي، يقول د. محمد شحرور: «هذه الأحاديث عندنا تحمل الطابع التاريخي التنظيمي المرحلي في طريقة تعامله ﷺ مع مجتمعه وواقعه المعاش فعلا، وهي للاستئناس فقط، متواترة كانت أم غير ذلك، مارس النبي ﷺ فيها دوره كمجتهد في تقييد الحلال المطلق، أو في إطلاقه من تقييده، حسبما تقتضيه الظروف الموضوعية..»⁽²⁾.

ثالثا: الموقف من الإجماع.

الإجماع عند الحدائيين هو إجماع الأحياء لا لأموات، إجماع المعاصرين في مجالسهم النيابية والبرلمانية، أما ما أجمع عليه الصحابة أو التابعون أو الأئمة من بعدهم فهو إجماع يخصهم ويخص مجتمعاتهم، و«الأحياء الذين يجمعون على أمر يهمهم ضمن مرحلة تاريخية يعيشونها، هم أقدر على فهم مشاكلهم وحلها، وليسوا بحاجة إلى صحابة ولا إلى تابعين ولا إلى علماء أفاضل»⁽³⁾.

رابعا: الموقف من القياس.

إذا بحثنا عن مفهوم للقياس لدى أصحاب الحدائق وجدناهم يعنون به قياسا مطلقا، أو بعبارة أخرى قياسا حرا، أو رأيا لا يتقيد بمحدود ولا ينضبط بالضوابط المعروفة في أصول الفقه..

إن القياس ذا الأركان والشروط المعروفة في المنهج الأصولي هو قياس مكبل في المنظور الحدائي، لأنه مشدود إلى المثال السابق لا يكاد يفارقه⁽⁴⁾، وإذا كانت حقيقة القياس اللغوية لا تتحقق إلا بالشبيه والمشبّه ووجه للشبه، فإن الحدائيين لا يعينهم أن يخرقوا هذه المسلمة، ساعين إلى قياس حر طليق، لا يقف عند حد ولا شرط.

ولأن الحدائيين يسعون سعيًا حثيثًا إلى التحرر من النصوص فضلا عن الأقيسة، فإنهم يرون في القياس القائم على حقيقة إلحاق الشبيه بشبيهه تكرسا إيديولوجيا لسلطة النصوص، وتكبيلا للفهم، وقضاء على التعددية الفكرية والفقهية⁽⁵⁾.

بينما نجد هذا المفهوم الطليق للقياس عند د. نصر حامد أبو زيد، نجد لدى غيره مثل د. محمد شحرور قلبا تاما للقياس الأصولي مفهومًا ومجالًا واختصاصًا، مما ينبئ عن رفض كلي، واستبدال وتغيير، يقول د. شحرور:

(1) انظر: السابق، ص 151.

(2) السابق، ص 163.

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص 64.

(4) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، ص 31.

(5) انظر: السابق، ص 137.

«القياس هو ما يقوم على البراهين المادية والبيئات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعيات والاجتماع والإحصاء والاقتصاد، فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيون للسلطة التشريعية، وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء..»⁽¹⁾.

المطلب الثالث: موقف الحدائين من النص وأدوات تفسيره

مفهوم النص لدى الحدائي ما تنتجه ثقافة الناس في زمن ما أو وضع ما، والنص الديني الإسلامي كما يقول د. نصر حامد أبو زيد هو «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما»⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذا فإن النص لا يملك أن يصير في نفسه منتجاً للثقافة، بحيث يصير مهيمناً ومسيطرًا على النصوص الأخرى بالقياس إليه، أو مقيداً للعقل الذي هو المنتج (باسم الفاعل) الحقيقي.

ومن هنا يرى الحدائيون أن ما تملكه النصوص الإسلامية من سلطة هو سلطة مضافة لا أصلية، أي أضافها الفقهاء بالباطل، ليجعلوا من النصوص قيوداً على حركة العقل.. على هذا إذا بيني الحدائيون دعوتهم إلى التحرر من النصوص، وهو رفض حقيقي، رغم أنهم يصرحون بنوع من القبول الشكلي.

يقول د. نصر حامد أبو زيد: «إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب». ثم يتساءل: «فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تتصادم مع السلطة التي أضافها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص فحولوها قيوداً على حركة العقل والفكر؟» ثم يجيب: «إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً»⁽³⁾.

ونحن نتساءل هنا عن هذا الفهم العلمي للنصوص؟

ولعل الجواب يتلخص في قول رفيقه محمد شحرور حين يقول بثبات النص شكلاً وهو ما يعبر عنه (بالكنوننة) مع خضوعه لحركة المحتوى وتطوره بما يعبر عنه (بالسرورة والضرورة)، فهو - أي النص - ثابت كذكر فحسب، أما قراءته وفهمه فلا تكون إلا من خلال سرورته وضرورته للحركة دائماً والمتغيرة أبداً⁽⁴⁾.

ود. شحرور يوضح بجلاء حقيقة هذا الفهم فيقول: «إن فهمنا لكلام الله بالتالي فهم متطور غير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينونه كنص»⁽⁵⁾.

(1) نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 193.

(2) مفهوم النص، ص 24.

(3) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص 21.

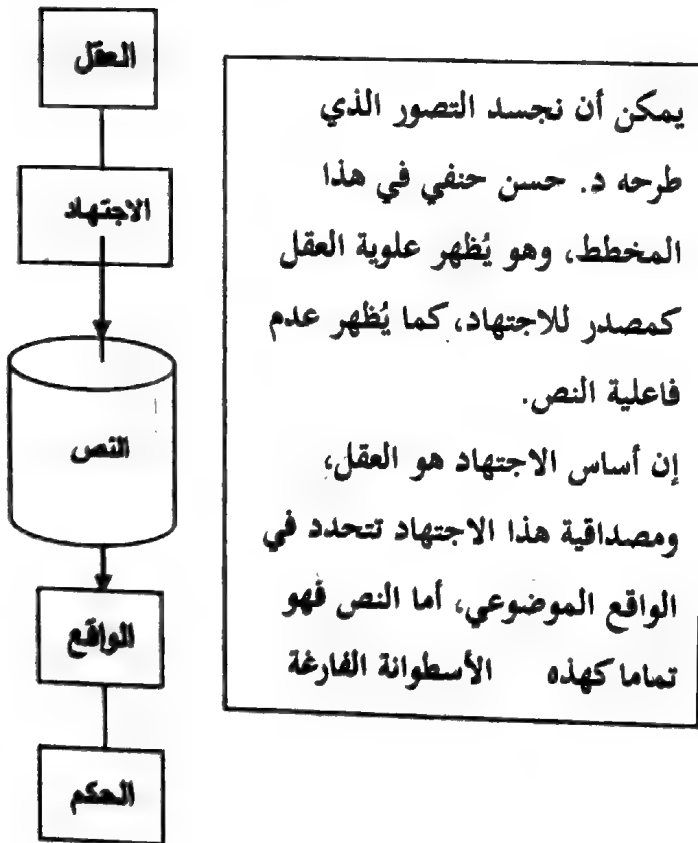
(4) انظر: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 5554.

(5) السابق، ص 58.

ويمكن أن نجد الجواب أيضا في عبارة موجزة عند رفيقه د. حسن حنفي حين يعبر لنا عن الفهم العلمي للنص فيقول: «فالنص مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع»⁽¹⁾.

والعبارة الأخيرة معبرة فعلا عن منهج لفهم النص فهما حرا يعطي قدسية عالية للعقل، فيجعله أعلى من النص، كما يجعل النص مجالا لإعمال العقل حتى لو كان هذا النص في درجة الوضوح والقطعية كمثله قوله تعالى: ﴿لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء: 11)، كما يصرح د. شحرور، وهو يكشف لنا بهذا عن قاعدة بديلة للقاعدة الأصولية المعروفة التي تقضي بأنه لا اجتهاد مع النص القطعي، فيقول: «أما القول بقاعدة لا اجتهاد فيما فيه نص، فهو ليس عندنا بشيء»⁽²⁾.

فالعقل إذن مسلط على النص والاجتهاد، بمعنى إعمال العقل في النص بهذه العلوية المطلقة لا يلقي أي اعتراض من المعاني النصية الثابتة أو الحقائق الشرعية المقطوع بها، فالنص هنا - كما في تصور د. حسن حنفي - كأسطوانة مفرغة يمر منها الاجتهاد من العقل إلى الواقع، وصحة هذا الاجتهاد تتحدد بمدى المصادقية بين الاجتهاد والواقع، «والاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي»⁽³⁾.



(1) من النص إلى الواقع، ج2، ص493.

(2) نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص56.

(3) السابق، ص56.

1 - دور أسباب النزول في التفسير الحدائي للنصوص:

من أدوات التفسير المعينة على فهم نصوص القرآن الكريم معرفة أسباب النزول، والوقوف على مناسباته، ولأهميتها قال الواحدي: «هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»⁽¹⁾.

وأسباب النزول وقائع وأحداث كانت أسبابا ومناسبات لنزول النصوص القرآنية، ولا شك أنها تحمل من القرائن ومقتضيات الأحوال ما يكون ضروريا لفهم المراد الإلهي من تلك الخطابات التي نزلت في شأنها، ولهذا كانت الغفلة عنها مدعاة إلى صرف المعاني عن حقيقة المراد إلى ما يخالفه ويناقضه⁽²⁾.

وطريق معرفتها الرواية والسماع دون الفكر والاجتهاد، قال الواحدي: «ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدوا في الطلاب»⁽³⁾. إذا عرفنا قيمة أسباب النزول كأداة لفهم النصوص، فماذا يكون موقف أصحاب الحدائين من هذه الأداة التفسيرية؟

نطالع فيما كتبه الحدائون اهتماما بالغا بأسباب النزول، ومحاولة واضحة لربط تفسير الآيات القرآنية بأسباب نزولها، يقول د. محمد سعيد العشماوي: «إن الضوابط والحدود والقواعد التي لا بد من التزامها والتقيّد بها حتى لا ينحرف تفسير القرآن، ولا يحيد فهم المسلم، هي - أولا وآخرا - أن يرتبط تفسير الآيات القرآنية بأسباب نزولها»⁽⁴⁾.

ولكن ما سر هذا الاهتمام الذي يصل إلى حد حصر قواعد التفسير وضباطه في أسباب النزول؟ وما مقصود هذا الربط؟

إن مقصود هذا الربط هو تخصيص الآيات القرآنية بالوقائع التي نزلت فيها، فسبب النزول لدى الحدائي مخصّص لإطلاق وعموم اللفظ القرآني، ولهذا نجد د. العشماوي نفسه يرفض قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، التي هي محل إجماع الأصوليين، ويرى أن هذه القاعدة تقتطع الآية عن سبب نزولها وتتزع الآيات بعضها من السياق الذي نزلت فيه، يقول: «وهذه القاعدة قاعدة فقهية، أي إنما من إنشاء الفقهاء وليست قاعدة شرعية وردت في القرآن الكريم، أو جاءت بها السنة النبوية، وهي قاعدة تحتفي باللفظ أكثر مما تحتفي بالمعنى، وهذا الاتجاه بدأ معها ثم زاد بعد ذلك زهادة كبيرة، ربما نتج عنها، حتى أصبح - بكل أسف - هو منهج

(1) أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت 468هـ)، ص 3، دار المعرفة - بيروت - لبنان.

(2) انظر: في فقه التدوين، د. عبد الحميد النحار، ج 1، ص 9796. كتاب الأمة، العدد 22 ط 1، مؤسسة أخبار اليوم.

(3) أسباب النزول، ص 3.

(4) الإسلام السياسي، ص 50. نشر موقف للنشر - الجزائر، طبع سنة 1990م.

التفسير وأسلوب الوعاظ في العصر الحالي، فأساء إلى روح الإسلام، وإلى معاني القرآن ألماً إساءة..»⁽¹⁾.

ومع ما نقرأ في كلامه من سطحية الفهم ، نقرأ أيضاً الغرض المخبوء من ربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها، وقصرها على من نزلت فيهم، وهذا ما يعني في تحليل د. محمد عمارة: «تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات، وبقاء اللفظ دون وظيفة - اللهم إلا التلاوة التعبدية - الأمر الذي تتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص الميتة والدارسة..»⁽²⁾.

هذا الهدف الواضح هو ما يصرح به د. محمد شحرور حين يقول: «إن أسباب النـزول - إن صحت - تبين تاريخية الفهم والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل، أما نحن فلا تعيننا هذه الأسباب في شيء، لأن النص القرآني كينونة في ذاته مغلق ذاتياً، ومكت في ذاتها، ولأن فهم هذا النص هو التاريخي، أما النص ذاته فلا»⁽³⁾.

إن الفكر الحدائثي يحيد كلياً بوظيفة ودور أسباب النـزول التي هي بيان الحكم، وتحديد المقصود الشرعي ليصح الفهم، ولم يكن من هدف الذين اهتموا بأسباب النـزول من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المفسرين والأصوليين مطلقاً قصر هذه الأسباب على مواضع نزولها، بل كان من بدهيات الفهم للقرآن والسنة أن الخطاب الإلهي يعم ويتعدد سببه.

لكن الحدائثيين «جئناهم إلى تخصيص الكثير من أحكام الوحي بأسبابها الظرفية، وجعلوا ذلك مبرراً للاستعاضة عنها بأحكام وضعية، ومن البين أن هذه النزعة كفيلة بأن تهدم الدين أصلاً، حيث تنتهي به إلى وضع من التاريخي ينقطع به عن الحياة، ويؤول إلى العطالة الكاملة»⁽⁴⁾.

2 - قاعدة النسخ في المنظور الحدائثي:

النسخ في المفهوم الأصولي - كما هو معروف - هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه، ولا يكون إلا في زمن التشريع لا بعده، والنسخ قد يكون كلياً، أي يرفع الحكم السابق عن جميع الأفراد، وقد يكون جزئياً، أي يرفع الحكم عن بعض الأفراد دون بعض⁽⁵⁾.

ورغم ما في موضوع النسخ من ضبط عند الأصوليين خصوصاً المتأخرين منهم، إلا أن أصحاب التغيير الحدائثي يرون أن النسخ لم يُضبط بنظرية محددة ومعايير ثابتة، ومن ثم فهو متروك للرأي أي رأي، وإلى القول أي

(1) السابق، ص 51.

(2) سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص 247. دار الشروق. القاهرة، ط 2، 1422 هـ/2002 م.

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 94.

(4) في فقه التدين، د. عبد المجيد النجار، ج 1، ص 98.

(5) انظر: الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص 388. مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 7،

قول، حتى ولو كان لمصلحة سياسية أو لغرض حزبي، أو لدافع كسبي...⁽¹⁾.

هذا الموقف يتفق تماماً مع منطلق التغيير الذي يتبناه الحداثيون، فيتحذون من النسخ معبراً للتطوير والتغيير، والقول بحركية محتوى النصوص تبعاً لتغير الزمان.

يقول د. حسن حنفي: «والحقيقة أن النسخ في القرآن يدل على وجود الوحي في الزمان وتغيره طبقاً للأهلية والقدرة، وتبعيته لمدى الرقي الفردي والاجتماعي في التاريخ، الوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره، ليس هدف الوحي هو مجرد الإعلان عنه كشعار بلا مضمون، أو كحقيقة دون وعي بالزمان فيفشل في تطبيقه في الزمان، وبخاصة في التاريخ طبقاً لقدرات الفرد والجماعة»⁽²⁾.

المطلب الرابع: التأويل الحداثي (تأويل التأويل)

تمهيد في مفهوم التأويل في المنهج الأصولي:

كلمة التأويل في اللغة مصدر من الأصل الثلاثي (أول)، والأوّل الرجوع، والتأويل آخر الشيء وعاقبته⁽³⁾. ومضيره ومرجعته⁽⁴⁾. وتأويل الشيء - كلاً ما كان أو غيره - وتفسيره وتقديره إنما هو النظر فيما ينتهي إليه بحسب العاقبة والغاية، يقول الراغب الأصبهاني في معنى التأويل: «هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً...»⁽⁵⁾.

وأما مفهوم التأويل في اصطلاح الأصوليين، فهو صرف اللفظ عن المعنى الظاهر (المبادر) إلى معنى يحتمله بدليل يعضّده، يقول الإمام ابن قدامة المقدسي (ت 620هـ): «والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح لا اعتضاده بدليل يحصّر به أغلب على الظنّ من المعنى الذي دل عليه الظاهر»⁽⁶⁾. وهو المعنى الذي استقر عليه الاصطلاح الأصولي، يقول الإمام الشوكاني (ت 1250هـ): «وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا يتناول الصحيح والفساد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في

(1) انظر: الإسلام السياسي، ص 261.

(2) دراسات إسلامية، ص 59، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة العربية الأولى، 1982م.

(3) انظر: الصاحبي في الفقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، لابن فارس أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، ص 193، تحقيق، مصطفى الشوملي، مؤسسة أ. بدران - بيروت 1383هـ/1964م.

(4) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (أول)، ج 11، ص 33. دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى.

(5) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، لأبي القاسم الحسين بن محمد، الراغب، ص 27، تحقيق ندم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت.

(6) روضة الناظر وجمّة المناظر، ص 157. راجعه وأعد فهرسه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي - بيروت، ط 1.

الحد: بدليل يُصَيِّرُه راجحاً؛ لأنه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ فاسدٌ»⁽¹⁾.

أهميته:

والتأويل أبرز مظهر للاجتهاد في النصوص التي لا يتضح فيها مراد الشارع بالشكل الذي لا يدع مجالاً للنظر.

وهو باب عظيم من أبواب الاجتهاد النافعة، يقول إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ): «فلا أرى في علم الشريعة باباً أنفع منه لطالب الأصول والفروع»⁽²⁾. ونقل الشوكاني عن ابن برهان الشافعي قوله: «وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها ولم يزل الزلل إلا بالتأويل الفاسد»⁽³⁾.

وهو باب قويم من أبواب الاستنباط العقلي، كما يقول العلامة أبو زهرة رحمه الله⁽⁴⁾.

ومن هنا نفهم أهمية التأويل كباب من الاجتهاد، كما ندرك خطورته الكبيرة التي كانت عامل إلحاح على أهل الفقه والأصول لوضع الضوابط والشروط اللازمة حتى لا يتفلّت عن جادة الحق الذي وُضِعَ لتحريّه.

ومن الشروط والضوابط:

1 - احتمال اللفظ المؤول لذات المعنى المؤول إليه، بمعنى أن يكون اللفظ محتملاً يدل على المعنى المراد تأويله إليه بطريق من طرق الدلالة، كالمنطوق أو المفهوم، أو بطريق المجاز المعتبر في كلام العرب، وأن يكون هذا الاحتمال موافقاً «لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»⁽⁵⁾.

2 - كفاية الدليل الصارف للمعنى الظاهر المتبادر، لذلك قرر الأصوليون أن «كل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارف له»⁽⁶⁾.

واشترطوا «أن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً»⁽⁷⁾.

(1) إرشاد الفحول، ج2، ص754. تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة. الرياض، ط1، 1421هـ/2000م.

(2) البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478هـ)، ج1، ص403. تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الوفاء. المنصورة. مصر، ط4، 1418هـ.

(3) إرشاد الفحول، ج2، ص754.

(4) انظر: أصول الفقه، ص138. طبعة دار الفكر العربي.

(5) إرشاد الفحول للشوكاني، ج2، ص759.

(6) روضة الناظر، لابن قدامة، ص108.

(7) الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدي (ت 631هـ)، ج3، ص50.

تحقيق إبراهيم المحوز، دار الكتب العلمية. بيروت.

3 - أهلية التأويل، وهي أهلية الاجتهاد والنظر.

ولا يكون التأويل سائغا مع هذه الشروط إلا إذا دعت إليه الضرورة أو الحاجة الملحة، بمعنى أن يكون للتأويل ما يوجبه ويحتمه، هذا الموجب هو معنى يلزم ويحتم صرف اللفظ عن ظاهره، أو يمنع إرادة ذلك المعنى الظاهر أو الراجح، وقيام هذا الموجب هو ما يحتم على المجتهد النظر في النص وتحليله لمعرفة سائر أوجه دلالة، مما تشهد له اللغة وتدعمه مقاصد الشرع وكلياته وقواعده.

ذلك أن الأصل هو العمل بالظاهر المتبادر، والتأويل خلافه فلا يصار إليه إلا استثناء⁽¹⁾.

وخلاصة ما قرره الأصوليون في هذا قول الإمام الشوكاني: «واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ»⁽²⁾.

من هنا نخلص إلى أن التأويل الأصولي باب من الاستنباط له ما يوجبه ويضبطه وهو يتغنى إرادة الشارع التي لا يصل إليها إلا الفقيه المتفهم للكليات والجزئيات، المضطلع بالشروط الموصلة إلى مقصود الخطاب الإلهي حكما وحكمة، وسيلة وغاية.

فما نسبة التأويل الحدائي إلى التأويل الأصولي وضوابطه ومحدداته؟

مفهوم التأويل في الفكر الحدائي:

لا يمكن أن نصف التأويل الحدائي بصفة المنهج الذي ينبني على محددات منهجية تضبط مفهومه وبجمله وأركانه وشروطه، لأنه مجرد خطة ذات طابع واحد هو التغيير منطلقا والتغيير غاية والتغيير وسيلة.

إن التأويل الحدائي خروج تام عن منهجية التأويل الأصولي، فهو يعني تحريف النصوص يجعلها دالة على مذاهبهم بحيلة ثبات النص وحركة المحتوى التي لا تبقى للنص أي سلطة، وتعطي العقل علوية وللواقع حاكمية ومصداقية.

وأساس التأويل (التحريف أو التغيير أو التبديل) هو التطور الواقعي في حياة الناس في الثقافات والمعارف والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وما إلى ذلك.

ومن هنا يكون التأويل الحدائي موغلا في الاعتساف، بحيث يخرج كليا عن التأويل البعيد غير المقبول، فضلا عن خروجه عن التأويل السائغ المقبول، ولهذا يوصف لدى النقاد المعاصرين بالتحريف⁽³⁾. كما يوصف بالمغالاة وعدم الانضباط بالضوابط المعرفية، وبناء على هذا وُصف الحدائيون بأصحاب نزعة باطنية تدعي أن

(1) انظر: الرسالة للشافعي، ص 156، والبرهان، للحوفي، ج 1، ص 514، وإرشاد الفحول للشوكاني، ج 2، ص 755.

(2) إرشاد الفحول، ج 2، ص 755.

(3) انظر: التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص 16.

لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا، حتى تجاوزت كل المعاني والأحكام الواردة في الكتاب والسنة⁽¹⁾.

والتأويل الحدائي يعطي دلالة تفاعلية بين النص وقارئه، وتحقق القراءة التأويلية بشيئين:

الأول: العودة بالنص إلى زمنه الأول، لقراءة مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك دون إسقاطها على زمن آخر، وبذلك تتحقق مؤسّعة النص في ظروفه التاريخية الزمنية والمكانية.

والثاني: يتعذر على القارئ المؤول للنص أيّا كان جهده أن يؤمّضه بصفة كاملة في زمنه الأول؛ لأنّ القارئ له زاوية نظر ومثّل خاص عند القراءة، ومن ثم لا تتوقف لغة النص عند توليد المعنى..

وعلى هذين الأساسين تتحول اللغة بالتأويل الحدائي إلى معين لا ينضب للمعاني، ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل إلى المعنى النهائي للنص⁽²⁾.

والقراءة التأويلية للنصوص الشرعية هي قراءة أو قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية، تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث. والحدائيون يزعمون بهذه القراءات المتعددة أنهم يحققون قدرة النص على الإبداع وإنتاج المعرفة ليكون محورا للحضارة.

ولا تُعنى القراءة التأويلية الحدائية بالتفسير القديمة، إلا بقدر ما يجعلها قراءات تاريخية خضعت لسياق زمنها، وولدت من النصوص المعاني التي يسمح به الأفق المعرفي الكائن زمن تلك التفسيرات.

ويدّعي رموز القراءة الحدائية التأويلية أن المفسرين القدامى تعاملوا مع النص - إلى حد كبير - على هذا الأساس نفسه، فقد اعتبروه خطابا عربيا، قاسوه على كلام العرب فاحتجوا بالأشعار لبيان معانيه، وفهم ما لم يفهم منه، فكانت منهجيتهم تاريخية معتمدة على معياري النحو والبلاغة أساسا، باعتبارهما غطت المعرفة السائد يومئذ، وما دام الوحي تجلّى بالعربية على مقتضى لسان العرب وحسن ترتيبهم لوجوه الكلام، وطريقتهم في إنتاج المعنى، فهذا يعني أن الوحي - في جانب أساسي منه - تعبير عن إنسانية العرب وزمنيتهم⁽³⁾.

وبهذا يظهر لنا أن التأويل الحدائي ما هو إلا تغيير وتبديل لا يعبا بأي من المحدثات المنهجية للتأويل الأصولي، ويتجاوزها كليّا إلى تأويل التأويل نفسه.

المطلب الخامس: علوية العقل على النص

لا يعتدّ الحدائيون بوظيفة العقل كقوة مدركة واعية مفسره فحسب، بل يرون أن العقل أعلى سلطة من النص، ويرونه أصلا مقدّما على كلّ نص دون تفرقة بين القطعي والظني، بل يصل بهم تقدّيسهم للعقل إلى اعتباره

(1) انظر: النص الإسلامي، د. محمد عمارة، ص16.

(2) انظر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، أحمد النيفر، ص 133.134. دار الفكر للمعاصر - بيروت، ودار الفكر - دم شرق، ط1، 1421هـ/2000م.

(3) انظر: السابق، ص134.136.

نوعاً من الوحي يقاسم الوحي الإلهي..

وإذا قرأنا ما كتبه د. حسن حنفي حول العقل، كأنموذج للموقف الحداثي فإنه يمكن تلخيص هذه التفاصيل في ما يأتي:

أولاً: العقل وحي مع الوحي.

العقل لدى الحداثي وحي باطن، يقول د. حسن حنفي: «أما الوحي الباطن فهو صوت العقل أو الضمير، أي الفطرة»⁽¹⁾.

هذا التعبير لدى، د. حنفي ليس من قبيل المجاز، بل هو تعبيرٌ حقيقياً يؤكد النظرة الحداثية المغالية في تقديس العقل، نفهم ذلك حين نقرأ من كلامه قوله: «الوحي إذن على درجات: وحي مباشر من الله وهو الكتاب ووحي تفصيلي من الرسول بتوجيه من الله، ووحي جماعي من الأمة، فالأمة خليفة الله، ووحي فردي من العقل، مستند إلى وحي الكتاب والسنة والجماعة. الأصلان الأول والثاني يدلان على الوحي المكتوب، والأصلان الثالث والرابع على الوحي الحي»⁽²⁾.

ثانياً: العقل أساس النقل.

نقرأ من كلام د. حسن حنفي أن «العقل الصريح أساس النقل الصحيح»⁽³⁾.

ومعنى ذلك كما يشرحه في موضع آخر:

أ - أن العقل والنقل كليهما أساس مؤسس في آن واحد، يتأسس النقل على العقل تحباً لاشتباه اللغة، ويتأسس العقل على النقل لحاجة العقل إلى الخلد، والتوجه نحو العمل وضمان الصدق.

ب - النقل ليس حداً للعقل؛ بل توجيه له نحو العمل والشمول، وضمان الصدق والموضوعية.

ج - العقل يحسن ويفتح، والنقل مثبت له، وقادر على إحكام النص وتخليصه من الاشتباه.

د - النص يدعو إلى تحكيم العقل.

هـ - لا تبطل الشريعة (النصوص) بالعقل؛ لأن كليهما يقوم على أصل ثالث هو المصلحة..⁽⁴⁾

ثالثاً: العقل يؤدي إلى اليقين دون النقل.

يرى الحداثيون أن العقل يؤدي إلى اليقين، معتمدين في ذلك على ما يسميه د. حنفي إجماع المتكلمين

(1) من النص إلى الواقع، ج2، ص106.

(2) دراسات إسلامية، ص61.

(3) من النص إلى الواقع، ج2، ص146.

(4) انظر: السابق، ج1، ص43.

والفلاسة، ويرون - غلوا - أن الحجج العقلية حتى لو تضافرت لإثبات صحة شيء ما أثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين، إلا بحجة عقلية ولو واحدة، ولا تؤدي الحجة العقلية إلى يقين إلا بعد معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وقواعد اللغة وأساليب البيان، وأنواع الخطاب، في حين أن العقل بدهي أو نظري تحكمه قواعد الاستدلال⁽¹⁾.

رابعاً: العقل هو الأصل الأول للاستدلال.

يعكس الحداثيون ترتيب أصول الاستدلال بشكل كلي، فإذا كان ترتيبها لدى الأصوليين يبدأ من النص إلى العقل، فإن الحداثي يبدأ من العقل، فالعقل - فيما يرى د. حنفي - بقدرته على الاستدلال يكون هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعاصر، ثم يأتي الإجماع كنوع من الاستدلال الجماعي والتجربة المشتركة، لضمان التمييز بين العقل والهوى، وبين المصالح العامة والمصالح الخاصة، ثم تأتي السنة كأصل ثالث وتجربة نموذجية في حياة الشعوب للاهتمام بها قبل أن يشوهها مسار التاريخ..

فإن استعصى على العقل الاستدلال، وإن صعب على الإجماع القرار، وإن بعد العهد بالتجربة الأولى والنموذج الأول يمكن حينئذ الاهتداء بالنص، لعله يعطي حدسا أو رؤية تفيد في استدلال العقل على المصالح العامة..⁽²⁾.

وحتمية أن يكون العقل هو المصدر الأول من مصادر التشريع لدى الحداثي ين تنطلق من الواقع وضرورة مسابته ومعايشة العصر الراهن بأزماته وتحدياته، مما يفرض تشجيعا على الاجتهاد الحداثي الذي يرى أن النص قد يكون حجابا بين العقل والواقع، فيضيع الواقع في سوء فهم النص لغة أو تنزيلا أو نسخا..⁽³⁾.

والحق أن الفكر الحداثي - بتقديمه العقل على النص كأصل - يهدف إلى إلغاء النص ومحو دوره في الاستدلال بشكل كلي، فحين يقول الدكتور حنفي بأن المعقول واقع والواقع معقول، وأنا نعيش في عالم يحكمه العقل، وأن الذهن هو مناط المعرفة في حين أن العقل هو مناط الوجود في العالم⁽⁴⁾. حين يقولون هذا فإن معناه إلغاء دور النص وفاعليته بشكل نهائي.

خلفية الموقف الحداثي من العقل:

إن خلفية الموقف الحداثي الضارب في الغلو في الاعتداد بالعقل هي الوقوع في التقليد المنبهر بثورة العقل على الدين في الغرب، والانغماس النفسي والاستلاب الفكري، فمن المؤكد أن ثورة العقل الغربي على الدين أثرت تأثيرا واضحا على بعض المفكرين العرب من دعاة الحداثة والعلمانية، مما حدا بهم إلى محاولات ناقدة للعقل العربي

(1) انظر: السابق، ج2، ص4544.

(2) انظر: السابق، ج2، ص103.102.

(3) انظر: السابق، ج2، ص107.

(4) انظر: السابق، ج2، ص375.

أو الإسلامي، غرضها الوصول إلى ما وصل إليه رجال الفكر الحدائى الغربي من جعل العقل هو المرجعية الوحيدة للحضارة والتطور والإبداع، ولكل مستوى من مستويات التنمية..⁽¹⁾.

وحقيقة تقديس العقل في الفكر الحدائى تؤول بالتأكيد إلى محاولة إلغاء الوحي، حتى فيما جاء به صريحا من أوجه التحديدات في التنظيم الأسري والاجتماعي والاقتصادي وغير ذلك⁽²⁾.

المطلب السادس: سلطة الواقع وحاكميته لدى الحدائين

أولا: الواقع لدى الحدائين أصل لتقرير الأحكام.

يقيم الحدائون من تحكيم الواقع أصلا لتقرير الأحكام، يتسلط حتى على النصوص البقية دلالة وثبوتا، فالنصوص عندهم - كما سبق - محدودة بالزمان والمكان، خاضعة لاعتبار الظروف والأحوال التي نزلت فيها، فهي بذلك منقضية، أما الواقع فهو الأصل المتجدد الذي يتخذ من مصلحة الناس هدفا مهما اختلفت الأعراف والأوضاع.

ودافع هذه النزعة المحكمة للواقع هو الانحزام الحضاري، والانبهار بالنمط الواقعي للحضارة الغربية⁽³⁾. وهي الخلفية العامة للفكر الحدائى كله.

وحين نقرأ ما كتبه رواد الفكر الحدائى نجد تقريرا لسلطة الواقع كأصل، يقول د. حسن حنفي: «أصول التراث نفسه - وهو الوحي - مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقا له، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع، وتنظير له»⁽⁴⁾.

ويقول: د. نصر حامد أبو زيد: «الواقع هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع يكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مناهجه، فالواقع أولا.. والواقع ثانيا.. والواقع أخيرا..»⁽⁵⁾.

هكذا يقرر الحدائون مرجعية الواقع في تشريع الأحكام، وسلطانه على النصوص؛ بل بدليته للنص.

ثانيا: تقديس الواقع.

ويصل الأمر عند الحدائين إلى تقديس الواقع، والخضوع لمطالباته، حتى لا يكاد - في نظرهم - أن يفي به

(1) انظر: إصلاح الفكر الإسلامي، الشيخ محمد حسن الأمين، ضمن مناهج التحديث، عبد الجبار الرفاعي، ص 88، والتراث الإسلامي بين تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين، د. الحسن العلمي، ص 28. مكتبة التراث الإسلامي القاهرة، ط 1، 1424 هـ/2003 م.

(2) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (بحث في جدلية النص والعقل والواقع)، د. عبد المجيد النجار، ص 13، دار الغرب الإسلامي. بيروت، ط 1، 1407 هـ/1987 م.

(3) انظر: في فقه التدين، د. عبد المجيد النجار، ج 1، ص 118.

(4) التراث والتحديث، ص 64.

(5) نقد الخطاب الديني، نقلا عن قضية الفقه الجديد، جمال البنا، ص 38.

أي تشريع مهما تجدد، يقول د. حسن حنفي: «... في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التعهد عليه لم يتخطه أي تشريع بعد، وتظل التشريعات أقل مما يحتاجه، ويظل هو مطلباً أكثر مما تعطيه التشريعات»⁽¹⁾.

وهذه نتيجة طبيعية، فحين يكون الواقع هو المقدس الذي يحكم، ويأمر، ويطلب، فلا يمكن أن تقف التشريعات له عند حدٍّ ولو تجددت، لأنَّ الواقع بطبيعته متولد بلا حدود.

والحق أن ما لا يتناهى (الواقع) هو ما يجب أن ينضبط بما يتناهى (النصوص والقواعد) كما هو معروف في الفكر الأصولي، لكنَّ الحدائين عكسوا الأمر، فقدسوا الواقع ثم طلبوا من الثابت أن يتحول.

ومن هنا لا يكون أي حكم اجتهادي أصح ولا أصلح إلا إذا سائر الواقع في «الأصح والأصوب هو الأفضل والأصلح في تغير الواقع وتطوره ودفعه إلى الأمام، وإزالة معوقات تقدمه»⁽²⁾.

ويستغل الحدائين بعض القواعد الأصولية والفقهية وبعض ما حصلوه بقراءة سطحية لبعض المعارف، لإضفاء الشرعية على مرجعية الواقع وسلطته حتى على النصوص الواضحة والقطعية، ومن ذلك استغلالهم لقاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان، وهي قاعدة صحيحة معروفة في نظام الإفتاء، وهي مقررة عند الأصوليين بالإجماع، ولا ينكرها إلا مكابر.

يبد أن الحدائين يحتجون بهذه القاعدة ليطلبوا بالتغيير المحاري للواقع والخاضع له، دون أن يفهموا مجال إعمالها الذي هو الأحكام العرفية دون الأحكام الثابتة ثبوتاً مطرداً، لا يتأثر بمغفريات الأزمان والبيئات والظروف والعوائد والأحوال⁽³⁾.

نجد الحدائين يعملون هذه القاعدة في كلِّ الشريعة بثوابتها ومغفرتها، في جراءة تامة.

يقول د. محمد شحرور: «إذا كان علماء الأصول قد قرروا نظرياً مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان، فإننا نقرر نظرياً وعملياً بعونه تعالى أن الأحكام تتغير أيضاً بتغير النظام المعرفي، ولا عجب أبداً إذا انتبهنا في قراءتنا للمعاصرة لآيات الإرث في ضوء الرياضيات المعاصرة إلى أحكام ونتائج تختلف عن مثيلاتها عند أهل القرن الثامن الميلادي...»⁽⁴⁾.

(1) التراث والتحديث، ص 64، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 1412 هـ / 1992 م.

(2) من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ط 1، ص 26.

(3) انظر: كلمة حول المنهج والميتودولوجية، د. محمد محروس الأعظمي، ضمن بحوث فقهية من الهند، ص 367. تقدم وإعداد

مهاجة الشيخ القاضي مهاهد الإسلام القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1424 هـ / 2003 م.

. الميتودولوجيا (المنهجية): تعني عملياً مجموعة المعارف والتقنيات والأساليب التي تقتن بالبحث العلمي. راجع للتفصيل قسم التعاريف بآخر كتاب الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، للرسيوني، وباروت، سلسلة حوارات لقرن جديد، أعد هذه التعاريف محمد صهيبي الشريف، ص 205.

(4) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 116-117.

إنه من الطبيعي أن تتغير الفتيا الخاصة المبنية على معالجة واقع معين بتغير ذلك الواقع الذي بنيت عليه، فحالة الخوف لها أحكامها، وحالة الأمن لها أحكامها، وحالة القوة لها أحكامها وحالة الضعف لها أحكامها⁽¹⁾، لكنّ الحداثيين يفهمون ويفهمون هذه القاعدة بشكل مغلوط، فيحملون الشريعة أوقارا من الرغائب والأهواء هي منها براء⁽²⁾.

إن المنهج الأصولي يقر تغير الأحكام العرفية، ويعطي مجالا للتحويل الصحيح السليم، ولكنه يميز بين التغير السليم وغير السليم، ويقرر على أساس المصلحة المنضبطة ما إذا كان التغير نافعا للناس أو ضارا بهم، بيد أن الحداثيين يحاولون السير مع الواقع وتبريره بأي وسيلة، ولو بتأويل قواعد المنهج الأصولي والخروج بها عن سياقاتها التي جاءت فيها، تمشيا مع منطلق التغيير الشامل لكل ما هو موجود.

ولهذا يستهويهم كل ما يحمل معنى التغيير، ومن ذلك استغلالهم لتغيير الشافعي مذهبه لدى انتقاله من العراق إلى مصر، فيتخذون من ذلك حجة للتغيير المتفوّت الذي يتبنونه.

كما تستهويهم تصرفات المجتهدين الكبار في تاريخ الفقه الإسلامي التي تحمل طابع التغيير ومراعاة الواقع، كاجتهاد أمير المجتهدين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في سهم المؤلفة قلوبهم، وتوقفه في إقامة حدّ السرقة في حادثة عام الجحاعة وغير ذلك⁽³⁾.

المطلب السابع: موقف الحداثيين من المصلحة

جنوحا إلى إطلاقية الاجتهاد، يعتمد الحداثيون بشكل كبير على المصلحة كباب واسع يدخلون منه، رغم أنّها «ليست هي الصورة الوحيدة من صور الاجتهاد في النوازل التي ليس فيها حكم شرعي، وإنما هي أحد تطبيقات نظرية عامة تشملها مع غيرها من صور الاجتهاد، التي تستند إلى أصل اعتبار المصالح في الأحكام، ومن أهم هذه الصور: الاستحسان وسد الذرائع، ومنع التحيل إلى إبطال المصالح الشرعية»⁽⁴⁾.

ذلك أن الحداثيين لا يناسبهم القياس - كما عرفنا - لانضباطه بما يجعله تابعا للمنتصوص من الأحكام، كما لا يعينهم - بناء على ما ينطبع به فكرهم من التغيير والتطوير - لا يعينهم سد الذرائع وإبطال الخيل. ولهذا يركزون تركيزا واضحا على باب المصلحة ويولعون بتوسيع مجالها، بشكل ملفت للنظر.

-
- (1) انظر: قضايا في المنهج، د. سلمان بن فهد العودة، ص 75، الناشر مجلة الصراط المستقيم، ط 1، 1416هـ/1995م.
 - (2) انظر: الإسلام والعصر تحديات وآفاق، سلسلة حوارات لقرن جديد، د. محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور طيب تيزيني، إعداد وتحرير عبد الواحد علواني، دار الفكر - دمشق. دار الفكر المعاصر. بيروت، ط 2، 1420هـ/1998م. وهي فكرة مقتبسة من كلام د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص 195.
 - (3) انظر: الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، ص 5958، ومن النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ج 2، ص 457، والدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. محمد عابد الجابري، ص 200.
 - (4) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د. حسين حامد حسان، ص 607. مكتبة المتنبي - القاهرة، 1981م.

إن المصلحة في الفكر الحدائني ليست هي المصلحة المرسله لدى الأصوليين، التي تنضبط بأصول وقواعد حررها العلماء المحققون عبر حلقات متسلسلة من البحث والتأصيل⁽¹⁾.

إن المصلحة لدى الحدائنيين أوسع إطلاقاً وأطلق اتساعاً منها لدى الأصوليين، إنها - لدى الحدائنيين - روح طليقة لا يحدّها أصل ولا يضبطها نص، إنها باختصار كل ما هو منفعة خاصة أو عامة، بحسب ما يملّيه الواقع ويفرضه التغيير، ويدعو إليه تقليد المدنية الغربية، ومسايرة الأوضاع الحادثة في كل مجالات الحياة، إنها مصلحة يخدمها العقل ويشترعها الواقع.

هكذا يمكن أن نصف مفهوم المصلحة في فكر الحدائنيين، لأننا لا نجد لديهم تفهيماً محدداً لها، كما لا يمكننا أن نحصل مفهومها واضحاً مما أمكننا مطالعته من كتاباتهم، والواضح المؤكد أنهم يقصدون إبقاء معنى للمصلحة واسعٍ رجراج، يوافق تماماً منطلق التغيير والتطوير الذي يطبع فكرهم. وتفاصيل الموقف الحدائني من المصلحة نوجزها في الآتي:

أولاً: المصلحة هي المصدر الأول للتشريع، وهي «أساس التشريع في النص والعقل والواقع»، كما يعبر د. حسن حنفي⁽²⁾. أو هي - عندهم - أصل الأصول كلّها كما يعبر د. محمد عابد الجابري⁽³⁾.

ومعنى هذا أن كل مصادر التشريع المتفق عليها أو المختلف فيها تقوم على مصدر واحد هو المصلحة، هذا ما يؤكد د. حنفي، ويضيف: أن الشرع قائم على رعاية المصلحة مطلقاً، ليس فقط لإكمال النص، فللمصلحة - كما يقول - أساس وجود، وليست أساس كمال، ومن ثمّ فهي أساس مستقل، والمصادر الأربعة تقوم عليها⁽⁴⁾.

إن الحدائنيين لا يعقلون الأحكام الشرعية ولا يرون سعة الاجتهاد وإمكانه إلا من خلال اعتبار المصلحة بهذا التصور، يقول د. الجابري: «فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولة الأحكام، وبالتالي فهو أصل الأصول كلّها.. وهي الدائرة التي تجعل الاجتهاد ممكناً لدى كل حالة»⁽⁵⁾.

ثانياً: الاجتهاد إنما يتغني وجه المصلحة أولاً وأخيراً، فأما أولاً فلأن المجتهد لا بدّ من أن ينطلق من الرغبة الصادقة في التماس وجه المصلحة في الموضوع الذي يبحث فيه، و أما أخيراً فلأن النتيجة التي ينتهي إليها - أي

(1) راجع على سبيل المثال: مبحث الاستصلاح في المستصفى للغزالي، وكتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنعام للغز بن عبد السلام، والأبحاث المعاصرة، مثل: بحث، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، وغير هذا كثير.

(2) من النص إلى الواقع، ج2، ص43، وص102.

(3) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص171.

(4) انظر: من النص إلى الواقع، ج2، ص488.

(5) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص171.

الحكم الذي يرميه - لا بد أن يُتوخى فيه تحقيق المصلحة أو دفع المضرة⁽¹⁾.

ثالثا: ينطلق الحداثيون في الاستدلال على هذا التوسع في المصلحة من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة، وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها، ومن هنا تصير المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه، ولهذا فلا مانع عندهم من الأخذ بالمصلحة ولو عارضت النص، لأن النص جاء أصلا من أجل رعايتها⁽²⁾.

رابعا: والحداثيون يستعيضون بالنظر المصلحي عن القياس والتعليل الأصولي.

والمعروف لدينا أنه لا تعارض بين القياس والمصلحة الشرعية المنضبطة في المنهج الأصولي، لكن الحداثيين لا يناسبهم القياس الأصولي، ولا التعليل المنضبط بدائرة القياس الصحيح، ولهذا يستعيضون عنهما بالمقاصد الرجحية والمصالح العامة فينطلقون منهما دون اعتماد للقياس أو التعليل أو استثمار للألفاظ، يقول الجابري: «دائرة التعليل والقياس واستثمار الألفاظ دائرة ضيقة، لا تسمح بمواصلة الاجتهاد من دون انقطاع»⁽³⁾.

خامسا: أولوية المصلحة على النص.

يرى الحداثيون أن المصلحة أساسٌ مقدّم على النص، ورعاية المصلحة أساس النص نفسه، ويرون أن المصلحة معتبرة بنفسها، فإذا اتفق الكتاب والسنة والإجماع على المصلحة وجبت، وإن خالف الكتاب أو السنة أو الإجماع المصلحة وجب تقديم المصلحة، لأنّها أساس الكل، من نص أو إجماع، والجزء لا ينقض الكل. ومن هنا لا يجد الحداثيون غضاضة في إنكار الإجماع أو النص المعارض للمصلحة، أما إنكار المصلحة فمستحيل⁽⁴⁾.

وهي دعوة صريحة إلى التصرف في النصوص - حتى التي هي واضحة الدلالة - بالتخصيص أو التقييد بالمصلحة⁽⁵⁾.

إن النص أو الإجماع أو القياس كلّها لدى الحداثيين في حكم الظن والاحتمال، أما للمصلحة فهي المعيار المعصوم الذي لا يخطئ كما يقول د. حسن حنفي⁽⁶⁾.

والأحكام المبنية على المصلحة أحكام قطعية، أما الأحكام المبنية على القياس مثلا فهي ظنية، والفقه المبني على اعتبار المقاصد والمصالح أساسا للتشريع هو السبيل للخروج من حالة الظن إلى القطع، كما يقول د.

(1) انظر: السابق، ص 41.

(2) انظر: السابق، ص 164، وانظر: من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ج 2، ص 489.

(3) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 170.169.

(4) انظر: من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ج 2، ص 490.

(5) انظر: الاجتهاد - النص الواقع - المصلحة، أ. جمال باروت، ص 136.

(6) انظر: من النص إلى الواقع، ج 2، ص 489.

سادسا: معارضة المصلحة للنص.

والمصلحة المقدسة لدى الحدائين تتعارض مع النص لكن لا تتعارض مع العقل، وهذا طبيعي بالنظر إلى منطلقاتهم. وتفسير هذا ينص عليه د. حسن حنفي نفسه فيقول: «ولا يتعارض العقل والمصلحة نظرا للوحدة المبدئية بين العقل والواقع، ولا فرق بين العقل ومجاري العادات التي تمثل الواقع»⁽²⁾.

سابعا: دليل تقديم المصلحة على النص.

يؤيد الحدائون اعتبار المصلحة التي يقدمونها على النص، فضلا عن الإجماع والقياس بأن: مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يركزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه، فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات وجدناهم يعتبرون المصلحة ويحكمون بما تقتضيه، ويؤجلون العمل بمنطوق النص فيها، ويضربون لذلك أمثلة منها:

1 - اختلافهم في قتال مانعي الزكاة، فإنّ أبا بكر رضي الله عنه - كما يحلل الجابري - نظر إلى مسألة منع الزكاة وقتال مانعيها من زاوية الدولة وحدها⁽³⁾.

أي بنظرة نفعية اقتصادية لا تعلق لها بثوابت الشريعة، ومنه يصل الجابري إلى أن تطبيق الشريعة يدور مع المصلحة، وهو يتحاشى أن يفهم من كلامه أن الشريعة يجب أن تتغير بتغير المصالح، ثم يؤكد أن الشريعة ثابتة ومطلقة لأنها إلهية، ولكن بما أن قصد الشارع هو جلب المنافع ودرء المضار، وبما أن المنافع والمضار أمور نسبية تتغير بتغير الظروف والأحوال، فإنّ التطبيق وحده هو الذي يجب أن يتغير بتغير المصالح.

فالأمر إذن لا يعني تعطيل النص؛ بل يعني فقط تأجيله بالتماس وجه آخر في فهمه وتأويله⁽⁴⁾.

2 - إن ما عُرف عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من موافقات يدل على أن الشريعة الإسلامية كانت تنزل وفق ما يقتضيه الوضع الاجتماعي القائم، أي وجه المصلحة فيه، فلم يكن الوحي ينزل على عمر، وإنما كانت خبرته الاجتماعية وحسه القانوني المرفه وحرصه على توحيد المصلحة في نظرته إلى الأمور هي التي جعلت اتجاه تفكيره في الشأن الاجتماعي يلتقي مع مقاصد الشريعة التي تلتقي عند مقصد واحد أساسي، هو المصلحة العامة⁽⁵⁾.

كما يستدلون بكلام بعض العلماء ويستغلونه تأويلا له وعروجا به عن مقاصد المتكلمين به ، كالإمام

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 172. 173.

(2) من النص إلى الواقع، ج 2، ص 492، وانظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. الجابري، ص 164.

(3) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 42. 44.

(4) انظر: السابق، ص 45.

(5) انظر: السابق، ص 41.

الشاطبي مثلاً، إذ يعتبرونه مجتهداً في أسلوب الاجتهاد من خلال اعتماد كليات الشريعة ومقاصدها، بدل الاختصار على تفهم مع اني ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة لا نص فيها، فيتوهمون ويوهمون أن الشاطبي - رحمه الله - جعل من المقاصد العامة أصلاً بديلاً للنصوص والاجتهاد بالقياس وغير ذلك.

وهم إذ ينطلقون من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة ، وأن النصوص ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها، فإنّ المصلحة العامة تصير - في رأيهم - هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كلّ ما عداه⁽¹⁾.

أما الإمام الطوفي الحنبلي (ت 716هـ) فقد حلّ - في رأيهم - إشكالية العلاقة بين المصلحة والنص باستقلالية، وأنه صاغ قاعدة أصولية جديدة تنص على أن المقاصد واجبة التقلم على الوسائل، وهي القاعدة التي يستغلها الحداثيون ليتجاوزوا النموذج الأصولي التقليدي بشكل جذري، إلى نسخ النصوص بالمصلحة⁽²⁾.

ثامناً: نموذج التعامل المصلحي مع النصوص لدى الحداثيين.

يقوم التعامل المصلحي مع النصوص - لدى الحداثيين - على الإلغاء التام لدلالة النصوص ولو كانت واضحة، وجعلها مجرد تطبيقات مؤقتة كانت مناسبة لزمان الوحي، أما في زماننا فيمكننا - فيما يرون - أن نحدث من التدابير ما يوافق بيئاتنا ومعيشتنا وظروفنا، وأوضاعنا التي لم تعد هي نفسها الأوضاع التي نزل فيها القرآن الكريم، أو صدر فيها حكم بالسنة النبوية.

ومن هنا نجد د. الجابري كنموذج عن سائر الحداثيين⁽³⁾، يسعى إلى التفلّت من الألفاظ والنصوص وحقى القياس، باعتبارها ظنية، وتختلف فيها التعليقات، وبالمقابل يريد أن يخرج إلى المصلحة العامة القطعية - يزعمه - ولهذا يقول إنّ الوقوف عند النص في حكم السرقة - مثلاً - يجعلنا عاجزين تماماً عن بناء معقولة الحكم، أما القول بالمصلحة والتعليل بما فإنّه يكفي المؤمنين القتال.

إن تحريم السرقة - في نظر الجابري - معلّل بالمصلحة والمقاصد، وهي «علة الحكم»، وهذه العلة تعني أن «حفظ الأموال ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية البشرية، وإذّ افتحرم السرقة تفرضه المصلحة، وهو معلّل بما»⁽⁴⁾.

أما الاعتماد على النصّ الذي ذكر الحد - الذي هو قطع اليد - فإنّه لا يجيبنا عن هذا السؤال: «لماذا جاء حد السرقة بقطع يد السارق وليس بسجنه أو جلده مثلاً؟»، وإذا حاولنا أن نجيب فستيه في افتراضات قد

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 163، 164، مع بعض التصرف اليسير، في الكلام المنقول.

(2) انظر: الاجتهاد، النص الواقع بالمصلحة، أ. جمال باروت، ص 105، 106.

(3) انظر أيضاً: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد الحميد الشرفي، ص 69. دار الطليعة. بيروت، ط 2، 2001م.

(4) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 173، 174.

تجر إلى تخفيضات تلغي المعقولية تماما. «من ذلك مثلا أن قطع اليد يمكن أن يعلل - على سبيل الفرض فقط - بأن السرقة قد تمت بما فوجب قطعها، وبما أن هذه الطريقة تعتمد القياس فمن الممكن أن يعترض معترض تحكمه آلية القياس بالقول مثلا: ولماذا لا يكون حد الزنا بقطع العضو الذي يتم به؟ وهذا يُدخل صاحب القياس في عالم الافتراضات والتخفيضات، ويتعد أكثر فأكثر عن المعقولية، معقولية الأحكام الشرعية!!

لكن حين نلجأ إلى اعتبار المصلحة العامة فإننا نتحرر من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ، وننصرف إلى البحث عن أسباب النزول، «وهي هنا الوضعية الاجتماعية، التي اقتضت نوعا من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها». وسنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وبالرجوع إلى زمن البعثة سنجد أن قطع يد السارق كان مناسبا لمجتمع بدوي يتنقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبا للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمده بالضروري، من المأكول والمشرب.. الخ!!

فكان العقاب ملييا لهدفين: «تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يعرف ويحتاط الناس منه، ولا شك أن قطع اليد يلبي هذين الهدفين معا، وإذا فقطع يد السارق تدبير معقول تماما في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال»⁽¹⁾!!

هكذا يحلل الحداثيون النصوص وهكذا يعقلونها، وهكذا يعللونها بالمصلحة، وهي منهجية مناقضة للمنهجية الأصولية التي تنوط الأحكام بالعلل المنضبطة لا بمطلق المصلحة، التي قد لا تنضبط في كثير من الأحيان.

وهم بناء على قدسية المصلحة - بالمفهوم الذي لا نجد له حدودا - يخرجون بالنصوص (الألفاظ) والأحكام من أسباب نزولها والوضعيات الاجتماعية التي نزلت فيها إلى ربطها بأسباب نزول أخرى أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتحدد الحياة في الفقه، وتتحدد الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة مسيرة للتطور، قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان⁽²⁾!!

وبهذا يتعامل الحداثيون مع النصوص واضحة الدلالة فضلا عن غيرها، ومن خلال هذا النموذج نقرأ الملاحظات الآتية:

1 - يقوم التعامل المصلحي الحداثي مع النصوص على تفسيرها تفسيراً غريباً يطرأ على الألفاظ ودلالاتها الوضعية والشرعية، ويخرج بها تماما عن مراد الشارع!

وكذا تطبيقها تطبيقاً لا يراعى إلا المصلحة الحداثية التي تبرر الواقع وتسايرها!

2 - لا نجد للمصلحة لدى الحداثيين مفهوما محددا منضبطا، بحيث نرجع إليه ونحاكم إليه، فمهما نظرنا

(1) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 175.

(2) انظر: السابق، ص 176.

في ما كتبه أرباب الحداثة فإننا لا نحصل أي مفهوم، ولا نفهم أي حدود لها، إلا ما ينطلق مع الخيال الواسع، والوهم غير المحدود، وهنا نستغرب حقا كيف تكون المصلحة المطلقة - لا أقول المصلحة المرسل - معيارا تحكم إليه الأصول والنصوص؟؟ وكيف يدعي أرباب هذه المصلحة غير المنضبطة أنها قطعيةٌ مُتَّفَقٌ عليها ، بينما النصوص ظنية، والقياس ظني؟!

3 - ثم إن الفكر الحدائي يبنى معقولة الأحكام الشرعية على تعليل غريب تماما على المنهجية الأصولية ؛ ذلك أنَّ الأصوليين لا يعلّلون بالمصلحة التي تعني مقصد الشارع وحكمته، بل يعلّلون بالعلة التي هي الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط الشارع به الأحكام.

ذلك أنه ثبت بالاستقراء والتحقيق المستمر أن علة القياس هي الوصف المعروف للحكم، المشتمل على للمعنى المناسب (الحكمة)، واشتماله على المعنى المناسب أو الحكمة أو المقصد يعني أن العلاقة هي علاقة احتواء، بمعنى أن العلة وعاء للحكمة، ولكن لن تكون هي الحكمة نفسها، وهذا يُفضي إلى أن العلة هي مظنة الحكمة، وهو القدر الكافي لتعلّق الحكم بها، دون الحكمة التي لا تنضبط لتغيرها واختلافها قدرا ونوعا وزمانا وبيئة.

وهنا نلاحظ قصور أصحاب الفكر الحدائي وقلة اطلاعهم على دقائق علم أصول الفقه، مما جعلهم لا يفرقون بين العلة والحكمة.

4 - والتعليل الحدائي الذي لا يضع نصب عينيه إلا المصلحة الحدائية يَطْرُحُ تماما المقاصد الشرعية ولو وضحت، فلا يرى اعتبارا للمصالح الشرعية الحقيقية، ولا يقوم على الثقة بمراد الشرع من كلامه. وهذا - في الحقيقة - لا يمكن أن نسميه إلا تحريفا لمقاصد الخطاب الشرعي وافتئاتا على حق المشرع وتآليا عليه، وتقديما بين يديه، دون سلطان أتاها!

5 - إن النظر الحدائي في باب المصالح نظر قاصر من حيث هو مركّز على الوسائل دون المقاصد الحقيقية، فالحدائيون كثيرا ما يُفْتَنُونَ بالوسائل فتضيع عندهم الغايات، وسبب ذلك بُعدهم عن مناهل الشريعة ومشاربها الصافية، ولو فقهوا لعلموا أن الشارع حين يتقصّد غاية معينة فإنّه يضع لها الوسيلة المحققة لها بعلمه الواسع وحكمته البالغة، لكنّ الحدائيين حرموا من هذا الفقه وأساءوا الظنّ بحكمة المشرّع، ففَتِنُوا بالوسيلة وأولعوا بتغيّرها لتحقيق ما توهموه من مصالح ليست أبعدَ من أنوفهم.

وسياقي في المبحث الثالث مزهد من الملاحظات التقويمية إن شاء الله.

المطلب الثامن: موقف الحدائيين من الاجتهاد

لا يقف أصحاب التغير الحدائي عند الاعتراف بالاجتهاد وتشجيعه فحسب؛ بل يتعدون ذلك إلى محاولة تغيير معالمه وحقائقه، من خلال إحداث مفهوم جديد غير معهود له، وتوسيع مجاله إلى غير محله، وفتح بابه ولو لغير أهله، واختزال شروطه وضوابطه.

أولا: مفهوم الاجتهاد الحدائي.

الاجتهاد في المنظور الحدائي هو «إبداء الرأي، وابتداء الفكر وابتداع القول، أما إن كان مجرد تقليد للسلف أو ترديد لأرائهم فلا يعد اجتهادا بحال»⁽¹⁾.

وعلى هذا فإن معنى الاجتهاد لا يرتبط بغير الرأي الجديد والفكر غير المسبق، والقول الذي لم يقله أحد من قبل، وهو المعنى الذي تجسد فيه طبيعة التغيير التي تطبع الفكر الحدائي كله.

والاجتهاد بهذا المفهوم ليس فيه الرأي الذي يوافق ما سبق إليه الأوائل، بل هو في الحقيقة إبداع وابتداء وإنشاء ولو على غير مثال سابق أو نموذج وضع سلفا⁽²⁾.

وبهذا المنظور يحكم الحدائيون على الفقه الإسلامي حكما بالموت، فهم يرون أن كل الأحكام التي قدمها الفقه الإسلامي منذ القرن المجري، وكل المحاولات الاجتهادية ليست من الاجتهاد في شيء، وليست إلا قياسات بطريق الابتاء - لا الابتداء - على ما سبقها من آراء، كما أن كل الفقهاء منذ ذلك التاريخ أصبحوا مقلدين وإن تفاوتوا في درجة التقليد⁽³⁾.

ثانيا: منطلق الاجتهاد الحدائي.

إن أهم المنطلقات التي ينطلق منها الاجتهاد الحدائي هو مواكبة الحياة وتطورها⁽⁴⁾.

ووسيلة ذلك الاجتهاد (الحر) الساعي إلى التطوير والتطوير بهدف تسويغ قيم الحضارة الغربية، وتبرير اعوجاج الواقع.

وفرق بين الاجتهاد الشرعي المنضبط الذي ينطلق من محكمات الشرع ومقاصده ليحكم متطلبات العصر، والاجتهاد الحدائي الذي ينطلق من الواقع السائد ثم يبحث له عن مسوغات من الشرع.

إن نقطة البدء في الاجتهاد الصحيح هي هذا السؤال: هل يصح هذا الأمر شرعا أم لا يصح؟ أو ما هو حكم الشرع في هذا الأمر؟

ونقطة البدء في التطوير والتطوير هي: ما هي النصوص الشرعية التي تثبت صحة هذا الأمر؟ أو ما هي النصوص الشرعية التي تثبت حرمة هذا الأمر؟⁽⁵⁾.

ومبدأ نظرهم ومنتهاه هو الواقع الجاري والأوضاع السائدة أما الأحكام الفقهية فهي محل الإشكال وموضع التغيير.

(1) الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، ص 258.

(2) انظر: السابق، ص 259.

(3) انظر: السابق، ص 259.

(4) بهذا يصرح د. محمد عابد الجابري، انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 166.

(5) انظر: الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين، ص 57.

انطلاقا من ذلك المفهوم للاجتهاد الذي هو ابتداء الرأي لا مجرد إبدائه نفهم ما يحمله من ثورة وتمرد وانفلات، واستعداد لتجاوز كل الثوابت والمتحولات في منظومة الاجتهاد الشرعي بكل عناصرها.

- ولهذا نجد أصحاب الفكر الحدائي لا يقنعون بما أعطته المنظومة الاجتهادية - ممثلة في أصول الفقه - للعقل الإسلامي من مجال للبحث والفهم والاستنباط والتعليل والقياس والاستصلاح، وغير ذلك، ويرون أن القياس كما قرره الإمام الشافعي قد ضيق مجال الاجتهاد؛ لأنه ربطه «بوثائق النص ربطا محكما»⁽¹⁾.
- وكأنهم بهذا يسعون إلى قياس حر لا يتقيد بأركان ولا شروط.

رابعا: لا حدود للاجتهاد الحدائي.

وأكثر من هذا يسعى الحدائيون إلى أن يتجاوز مجال الاجتهاد النص والإجماع!! هكذا بإطلاق، فالنص عندهم مهما كانت درجة ثبوته أو دلالاته، والإجماعات كلها، لا ينبغي أن تقف أمام الاجتهاد الحدائي، حتى ولو كانت مما يسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة.

إذا لا يعترف الحدائيون بحدود للاجتهاد بالرأي، ولا يرون أن هناك ثوابت ومحكمات ليست بمجال للبحث، تلك الثوابت والمحكمات من الأحكام الشرعية باليقينية التي لا يُسمح فيها بإعادة النظر وإعمال الفكر..

وهم لا يعترفون بما يسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة، ويرون فيه تقييدا للفكر الحر، وضربا لكل اجتهاد مستنير، يقول د. محمد سعيد العشماوي: «وعبارة إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة لم ترد لا في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، ولا وردت في آراء أئمة الفقه وعلماء الإسلام العظام، لكنها جاءت في كتب الفقه المتأخرة، مثل حاشية ابن عابدين، عندما أريد بما اتهم كل صاحب رأي، واغتيال أي فكر حر، وضرب كل اجتهاد مستنير»⁽²⁾.

والاجتهاد الحدائي لا يقف عند حدود النصوص، ولا يتقيد مطلقا بما فهمه سلف الأمة، ولو كان إجماعا أو ما يقرب منه، ومن ثم فلا ضوابط ولا قواعد إلا التفكير الموضوعي الذي يعنون به مسامرة الواقع وتبريره، يقول د. محمد شحرور: «إننا في القرآن وفي السبع المثاني غير مقيدين بأي شيء قاله السلف، إنما مقيدون فقط بقواعد البحث العلمي، والتفكير الموضوعي»⁽³⁾.

ويقول أ. جمال باروت: «لا يمكن فتح باب الاجتهاد بمعزل عن إعادة النظر جذريا بالتعريف التقليدي الذي يخصص الاجتهاد فيما ليس فيه نص أو إجماع»، وهو يرى أن الإجماع نوع من (هراوة) تقاوم أي بحث ونظر

(1) الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، ص 5554.

(2) الإسلام السياسي، ص 263.

(3) الكتاب والقرآن، له، ص 91. دار سينا للنشر. القاهرة، والأهالي. دمشق، ط 1، 1992م.

في (ما هو معلوم من الدين بالضرورة)⁽¹⁾!

إن الاجتهاد بهذا المجال الذي يتجاوز حتى المعلوم من الدين بالضرورة، والذي هو إجماع لا يقبل النقض في المنظومة الأصولية هو ما يصطلح عليه الحداثيون بالاجتهاد المطلق المستقل، والذي يعني اختراق وتجاوز المعلوم بالضرورة، ويكون المجتهد صاحب هذه المنزلة متميزاً عن غيره من أنماط المجتهدين ، في أنه يسلك سبل الاستدلال التي يرتئها بشكل مستقل، بما في ذلك إمكانية قوله بتخصيص عام النص، وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو ت أو ب ظاهره، أو إيقافه عن العمل..⁽²⁾

وهم يستدلون على هذا بأمثلة من اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يفهموها أو فهموها وقصدوا الإيهام والتلبيس، وقد سبقت الإشارة إليها.

خامساً: اختزال شروط الاجتهاد.

يختزل الحداثيون شروط أهلية الاجتهاد في شرطين أو ثلاثة شروط، بحيث يطرحون كل ما وضعه الأصوليون من شروط ضابطة لأهلية المجتهد، وهي كثيرة منها المتفق عليه ومنها المختلف فيه، ومنها شروط عامة وشروط تأهيلية وشروط تكميلية.

أما أصحاب الحدائث فيكفي عندهم العلم بلغة العرب على نحو ما، مع معرفة مقاصد الشريعة، وكل مسلم حصل عنده هذان الشرطان، كان من حقه الاجتهاد⁽³⁾.

وهم - فيما يظهر - ذوو اهتمام شديد بعلم المقاصد لارتباطه بالمصلحة، لكن أي مصلحة؟ إنها المصلحة المتحررة من كل وسائل الارتباط الأصولية ، التي هي شرائط الاجتهاد وأدواته المطلوبة في أهلية المجتهد، وعلم المقاصد عندهم هو العلم «الذي يجعل الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة»⁽⁴⁾

وهم يصرحون بوضوح بأن توافر شروط الاجتهاد يعني العلم بالمصالح العامة⁽⁵⁾!

وبعضهم - مثل الدكتور محمد عابد الجابري - يوجب توافر الشروط الفكرية للنهضة بصورة خاصة، ومقصوده أن يعتمد الاجتهاد على الجهد الفكري المنصب على حل مشكلات العصر، دون أن ينصب على

(1) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، أ. جمال باروت، ص 135.

(2) انظر: السابق، ص 136.

- لا يعني أن هذا المفهوم للاجتهاد المطلق المستقل ليس كما هو في اصطلاح الأصوليين.

(3) انظر كلام د. أحمد حسن الباقوري، في كتاب الإسلام وتحديات العصر، حاورته، إقبال بركة، ص 29، مجموعة حوارات أجرتها إقبال بركة، دار قباء - القاهرة، نشر سنة 1999م.

(4) الاجتهاد، أ. جمال باروت، ص 122-123.

(5) انظر: من النص إلى الواقع، ج 2، ص 460.

دراسة النصوص، فالاجتهاد لدى الجاهلي منهج قبل كل شيء، أي قبل النص ذاته⁽¹⁾!

ويعتبرون شروط الاجتهاد التي دَوَّنَهَا الأصوليون مجموعة قيود تمنع الممارسة الاجتهادية الحرة، وتشكل محدودية للفكر الإسلامي الكلاسيكي⁽²⁾.

هذه الشروط والضوابط التي تحدّد منهجية الاجتهاد المعمول به لدى الأصوليين ينبغي أن تُتجاوز في الفكر الحدائثي حتى يكون الاجتهاد ممكناً؛ بل لابدّ من تجاوز المنظومة الأصولية كلّها، والبحث عن أصول جديدة للفقه، يعتمد على قراءة جديدة، تتخذ معارف العصر أساساً جديداً لها.

يقول د. محمد شحرور: «ولم يعد الاجتهاد ممكناً إلا إذا تم تجاوز هذه الأطر، والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي»⁽³⁾.

سادساً: فتح باب الاجتهاد لكل أحد.

وحين يحتزل الحدائثيون شروط الاجتهاد فإنّ المقصود من ذلك فتح الباب أمام كلّ إنسان.

ومنطلقهم في هذا أنّ الإسلام ينفي بطبيعته السلطة الدينية، ولأنّ هذه السلطة من المزايدات التي طرأت على الإسلام وجمّدت، ولأنّ علاقة المؤمن بربه هي علاقة مباشرة دون أي وسيط⁽⁴⁾!!

والإسلام ينفي فعلاً الوسائط بين المؤمن وربه؛ ولكن وساطة العبودية، لا وساطة التفهيم للأحكام استنباطاً وتطبيقاً، لكنّ الحدائثيين يجعلون من هذه الحقيقة ثغرة للدخول إلى إعطاء الحق لكل أحد أن يجتهد، ويسمون ذلك اجتهداً فردياً - وهو خروج عن معناه المقرر عند العلماء - ويعنون به «الفتوى الذاتية التي يتوصل إليها المؤمن دون العمل على فتوى مرجع أو مقلّد»⁽⁵⁾.

ويكفي في الوصول إلى الاجتهاد الفردي هذا الدعوة إلى تكوين حركة تأويلية راهنة في ضوء الدعوة إلى تعميم الثقافة العقلانية، وإلى (دمقرطة) التعليم في كل أوساط الأمة بحيث يغدو الاجتهاد وجهاً من أوجه نشاط البشر جميعاً⁽⁶⁾!!

المطلب التاسع: موقف الحدائثيين من الاختلاف

إن الموقف الحدائثي من الخلاف الفقهي يتناسب تماماً مع الموقف من الاجتهاد، ف هم يرحبون بالاختلاف

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 159-160.

(2) انظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ص 12، دار الساقي، بيروت، ط 1، 1991م.

(3) دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص 218، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1994م.

(4) انظر: الاجتهاد، أ. جمال باروت، ص 123.

(5) السابق، نفسه.

(6) انظر: الإسلام والعصر، طيب تيزيني، حوارات لقرن جديد، مع د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص 93.

أبما ترحيب، ويرهونه رحمة وتوسُّعاً، لا تَوْسِعةً فحسب!

يقول د. حنفي: «فالشرع يقوم على التعدد، والخلاف رحمة وتوسُّع»⁽¹⁾.

وتمشياً مع فتح باب الاجتهاد لكلِّ أحد، فإنَّ الحدائين لا يرجحون مذهب المصوبة فحسب، بل يستغلون ذلك أوسع استغلال لتناسبه مع حرية الفكر التي يتبنونها.

يقول د. حسن حنفي: «أما الخلاف في الشرع فالصواب فيه متعدد»، و«كل مجتهد مصيب في الظنيات، وهو أقرب إلى حرية الفكر وحق الاختلاف والتعددية الفكرية. في حين جعل المصيب واحداً تضيق على حرية الفكر، وإنكاراً لاختلاف المشارب والمناهج، وتعدد الآراء لحساب الرأي الواحد، والحزب الواحد، والسلطان الواحد، وهو رأي الفرقة الناجية في علم أصول الدين»⁽²⁾.

ود. حسن حنفي كنموذج عن تيار الحداثة لا يقف عند القول بأن (كل مجتهد مصيب)، وإذا ك ان أكثر من يُنسب إليهم مذهب المصوبة - على التحقيق - لا يعنون بالتصويب أن الحق عند الله متعدّد، فإنَّ الحدائين يصرحون أن الحق متعدّد، يقول د. حسن حنفي: «ولا يعني أن للمخطئ أجراً وأن للمصيب أجرين أن الصواب واحد، بل يعني أن الحق متعدّد، والأمر لا يتعلق بالحكم على الموضوع، بل بالنية والقصد، الحق متعدّد بالاجتهاد وإعمال النظر من حيث تعدد الذوات، وليس من الحكم على الموضوع الذي تتعدد أيضاً جوانب رؤيته من منظورات متعددة...»، ثم يقول: «وتعدد الصواب ليس محالاً في نفسه، ولا يؤدي إلى محال نظراً لتعدد أوجه الموضوع، ورؤى الذات، واختلاف الزمان والمكان والظروف والمناسبات»⁽³⁾.

وهنا نلاحظ تضارباً بين القولين لأنَّ تعدد الصواب بالاعتبار الذي ذكره في الفقرة الأخيرة ليس هو تعدد الحق الذي ذكره في الفقرة التي قبلها.

ولا شك أن السياق الذي يذكر فيه وعد النبي ﷺ بالأجر والأجرين إنما هو بالنسبة إلى الموضوع الواحد وفي الظرف الواحد والحال الواحد، والقول بتعدد الحق ههنا مناقضة لمنطق العقول فضلاً عن معارضة الشرع. والحدائون يحكمون بإطلاق بأنَّ «لا إثم في الظنيات ولا خطأ فيها»⁽⁴⁾.

والمعروف عند المحققين أن رفع الإثم مشروط بأن يكون المجتهد ذا أهلية ولم يقع منه تقصير في الاستدلال، مع أن التقصير يتناقى أصلاً مع حقيقة الاجتهاد المستفادة من معناه اللغوي الذي هو استفراغ الوسع، أما الحدائون فيصرحون بأنه «إذا كان في المسألة نص شرعي وأخطأ فيه المجتهد، والنص مقدور على بلوغه وقصر المجتهد في ذلك من غير قصد، فلا يأثم باجتهاده، وإن كان عن قصد شخصي، هوى أو مصلحة خاصة، إرادة

(1) انظر: من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ج2، ص492. وانظر: ج2، ص462.

(2) السابق، ج2، ص458.

(3) من النص إلى الواقع، ج2، ص462.

(4) السابق، ج2، ص457.

حاكم أو رغبة سلطان، فإنه يأثم لا لاجتهاده؛ بل لعدم توافر شرط الاجتهاد وهو العلم بالمصالح العامة»⁽¹⁾.

المطلب العاشر: موقف الحدائين من التراث والتجديد

أولاً: مفهوم التراث لدى الحدائين.

لفظة تراث في اللغة العربية مصدر من مادة (ورث)، وهي بمعنى الإرث أو الميراث، أو الوِثْ، الذي هو ما يرثه الإنسان عن سلفه من مال أو غيره، جاء في لسان العرب أن مادة هذه الكلمة تطلق على وراثته المال وغيره:

- فتطلق على وراثته المال كما في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا﴾ (الفجر: 19).

- وتطلق على وراثته النبوة كما في قوله تعالى في دعاء زكريا - عليه السلام -: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا

* يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ (مریم: 5-6). قال ابن سيده: إنما أراد يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة، ولا يجوز أن يكون خاف أن يرثه أقرباؤه المال، لقول النبي ﷺ: (إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ)⁽²⁾. وكما في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ (النمل: 16)، قال الزجاج: جاء في التفسير أنه ورثه نبوته ومملكه.

- وتطلق على وراثته المجد، كما في قول الخطيئة:

فإن تك ذا عزٍّ حديثٍ فإنَّ لهم * إرثٌ مجدٍ لم تحنَّ زَوافِرُهُ⁽³⁾.

وإن كثر استعمال الميراث في كلام العرب في الموروث المادي، فإنه ثبت استعماله في الموروث الأدبي، ولو

من باب الاستعارة والتشبيه كما يفيد ابن منظور⁽⁴⁾.

وقد ثبت استعماله في توريث العلم، كما في حديث أبي الدرداء ؓ عن النبي ﷺ أنه قال: (إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ

يُورِثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرِثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ فَقَدْ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافٍ)⁽⁵⁾.

وزعم د. محمد عابد الجابري أنه لا كلمة تراث ولا كلمة ميراث ولا أي من مشتقات مادة (ورث) قد

(1) السابق، ج2، ص460.

(2) حديث «إنا معاشر الأنبياء لا نورث..»، أخرجه البخاري عن عائشة، بلفظ (لا نورث ما تركنا فهو صدقة)، كتاب المناقب،

باب مناقب قرابة رسول الله ومنقبه فاطمة بنت النبي، رقم (3508)، ج3، ص1360، ومسلم، كتاب الجهاد والسير،

باب قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركناه فهو صدقة، رقم (1759)، ج3، ص1380.

(3) انظر: الغريب لأبي عبيد القاسم بن سلام، ج1، ص182، وانظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (ورث) ج2، ص201.199.

وزوافر المجد: أعمدته وأسبابه المقوية له.

(4) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (ورث) ج2، ص201.

(5) حديث أبي الدرداء «إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم..»، علّقه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب

العلم قبل القول والعمل، ج1، ص37، تحقيق د. مصطفى ديب، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط3، 1407هـ/

1987م.

استعملت قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري، بحيث إنّ الموضوع الذي تُحِيلُ عليه هذه المادة في الخطاب العربي القديم كان دائما المال، وبدرجة أقل الحسب، أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن الحقل الدلالي لكلمة تراث ومرادفاتهما⁽¹⁾!

وقد سبق قريبا دليل استعمالها في الوراثة العلم، وفيه ردٌّ على زعم الجاهري.

والتراث - في المفهوم الحدائي - يشمل كل ما هو نص أو تفسير أو رأي.

ومفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر يعني - كما يقول د. محمد عابد الجاهري: الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني⁽²⁾، أو بعبارة أخرى له: التركيبة الفكرية والروحية التي تجمع بين العرب لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، وهو عنوان لحضور الماضي في الحاضر، أو حضور السلف في الخلف، وهو شامل للعقيدة والشرعية واللغة والأدب، وبعبارة أخرى شامل للمعرفة والإيديولوجيا وأسسهما⁽³⁾.

ثانيا: الموقف من التراث (القطيعة مع التراث).

هذا التراث بكل أشكاله لا يثبت في معناه ولا دلالاته ؛ بل هو متحول تتكشف دلالاته آنا بعد آنا مع كل قراءة جديدة⁽⁴⁾.

إن الحدائين يرون أن المنهج السائد في تلقي التراث وتفسيره لدى خريجي الجامعات الأصلية كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس وغيرها.. إن هذا المنهج يعتمد على معرفة تقليدية أو كما أسماها الجاهري «الفهم التراثي للتراث»، وهو منهج في نظرهم يفتقد إلى الروح النقدية والنظرة التاريخية، ومن ثم كان تراثا يكرر نفسه⁽⁵⁾.

وهذا ما استدعى - من الحدائين - القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وهو ما يتناسب مع الطابع العام لاتجاه الحداثة الذي هو التغيير.

ويرى أرباب الحداثة أن التراث الفقهي «أصبح يشكل عبئا علينا حيث أصبح غير متناسب مع معلوماتنا وظروفنا في القرن العشرين..»⁽⁶⁾.

والنصوص كلّها - لدى الحدائين - لا ينبغي أن يقف عندها المجتهد، وما شاع عند الأصوليين من قاعدة (لا اجتهد مع النص) هو خطأ منهجي وقع فيه الفقهاء كما يقول د. محمد شحرور⁽⁷⁾.

(1) انظر: التراث والحداثة، د. محمد عابد الجاهري، ص 22، المركز الثقافي العربي. بيروت، ط 1، 1991م.

(2) انظر: السابق، ص 23.

(3) انظر: السابق، ص 24.

(4) انظر: مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ص 19.

(5) انظر: السابق، ص 26.

(6) الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص 579.

(7) انظر: السابق، نفسه.

ولا يكاد الحداثيون يُسيغون التراث، ولا يتقبلونه ؛ بل يرون لزوم إعادة صياغته وطرح كل ما لا يلائم العصر هكذا بكل إطلاق، لا فرق بين ثابت ومتحول⁽¹⁾.

ثالثا: مفهوم التجديد الحداثي للتراث.

مفهوم التجديد في المنظور الحداثي «هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»⁽²⁾.

وهذا يعني أن التجديد هو تفسير التراث طبقا لما يطلبه الواقع والعصر بمحاجاته المختلفة.

ووسيلة هذا التجديد هو الاجتهاد الطليق الذي يتجاوز كل ما لا يوافق العصر باستحياء روح الإسلام

ومفاهيمه العامة، وعدم الوقوف على النصوص ولو كانت من الواضح أو القطعي الذي بانت فيه إرادة المشرع.

وهدف هذا التجديد - كما يقول الشيخ محمد حسين فضل الله - هو العمل على اكتشاف إسلام جديد

يتبدل ويتغير حسب الأوضاع والظروف ليوافق كل حركة جديدة من حركات المجتمع⁽³⁾.

إن الاجتهاد الحداثي - كما عرفنا قريبا - هو الاجتهاد المفتوح بأبه لكل إنسان، فلا يحتاج الحداثيون إلى

مجتهدين مؤهلين يستجمعون شروط الاجتهاد المقررة عند الأصوليين، لأننا اليوم - كما يقولون - وصلنا إلى طور

التشريع الإنساني ضمن حدود الله، وأصبحنا في غنى عن الفتاوى ومجالس الإفتاء في مجال التشريع..

فليس من قيد للاجتهاد الحداثي إلا قيد «ضمن حدود الله» وحدود الله تخضع للفطرة الإنسانية، فالفطرة

هي مرجعية التشريع إذًا، والمشرع (المجتهد) لا يلزم أن يكون بالغا درجة الفتوى، بل يكفي أن يكون عضوا في

البرلمان، وقد انتشرت البرلمانات في العالم، وأصبح الناس قادرين على التشريع لأنفسهم ضمن حدود الله⁽⁴⁾!!

والمجّد في الدين يجوز أن يكون من المجتهدين أو من المقلدين على السواء، كما يقول د. حسن حنفي⁽⁵⁾.

ولا يقف التجديد عند مجال التشريع والفتوى، بل يتعدى ذلك - عند الحداثيين - إلى إعادة بناء علم

أصول الفقه برمته⁽⁶⁾.

رابعا: مضمون التجديد الحداثي للتراث (مستويات القراءة المعاصرة للتراث).

(1) انظر: مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ص 16.

(2) التراث والتجديد، د. حسن حنفي، ص 34، وانظر: مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ص 11.

(3) انظر: حركة الاجتهاد أمام قضية التطور، ضمن بحوث: الاجتهاد والحياة، حوار على الورق مع (الشيخ محمد مهدي شمس

الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، ود. وهبة الزحيلي، ود. مصطفى البغا، ود. محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ

محمد مهدي الأصفي)، حوار وإعداد: محمد الحسني، ص 185، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط 2،

1417هـ/1997م.

(4) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 381.

(5) انظر: من النص إلى الواقع، ج 2، ص 468.

(6) انظر: التراث والتجديد، د. حسن حنفي، ص 178.

التجديد الحدائي هو بالذات ما يطلقون عليه القراءة المعاصرة للتراث، وهي القراءة التي يبرونها بعدم صلاحية التراث الفقهي لظروف العصر ومتطلباته.

وسنورد بإيجاز مضمون هذه القراءة ومستوياتها كما يشرحها د. محمد عابد الجابري⁽¹⁾.

1 - ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث.

ومقصودهم بالفهم التراثي للتراث، القراءة السلفية للتراث الإسلامي، السلفية لا بمعناها المعاصر الذي ينصرف الآن إلى فصل معين من الجماعات الإسلامية؛ بل السلفية بمعناها العام والتي نادى بها زعماء الأمة في العصر الحديث كالأفغاني وعبد، والتي نادى بالتجديد الذي يعني رفض التقليد والجمود، وبناء فهم جديد للدين، عقيدة وشرعية، انطلاقاً من الأصول وجعلها أساساً للنهضة، والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية، والحذر من السقوط فريسة للفكر الغربي.

هذا مجمل ما يقصده د. الجابري بالفهم التراثي للتراث، وهو - في نظره - قراءة تاريخية، فلا يمكن أن نتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، وهي قراءة يحتويها التراث وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه⁽²⁾.

ومضمون القراءة السلفية التي كانت محل نقد من د. الجابري هو انطباعها بطريقة واحدة في التفكير، هي قياس الغائب على الشاهد، وهي طريقة علمية ولاشك، ولكنها لم تنقيد بشروط صحتها والتي منها الاشتراك في مقوم ذاتي داخل طبيعتها، ومقصوده الاشتراك في الوصف الذي يحتم اشتراكها في الحكم وهو وصف العلية المعروف في أصول الفقه.

وفي رأي الدكتور الجابري حصل تفريط في شروط استعمال القياس، حتى اتخذت الفروع أصولاً تقاس عليها فروع جديدة، تحولت هي الأخرى إلى أصول، مما جعل هذا النوع من الاستدلال يتحول إلى عملية ذهنية يقوم بها العقل العربي بطريقة لا شعورية، وترتب على هذه الآلية الذهنية إلغاء الزمان والتطور، لقد أصبح القياس يمارس بشكل آلي دون استقراء أو تحليل، ودون فحص أو نقد، وأصبح الشاهد شاهداً باستمرار، حاضراً في العقل والوجدان على الدوام، ومن هذا افتقد الفكر العربي إلى الموضوعية⁽³⁾.

لقد أصبح القياس في شكله الآلي عنصراً ثابتاً في نشاط العقل العربي، وهو العنصر الذي ترتب عنه جمود للزمان وإلغاء للتطور، وجعل الماضي حاضراً باستمرار ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة، ومن هنا يدعو الدكتور الجابري - مع أضرابه - إلى القطيعة الاستيمولوجية التي لا تعني عندهم - كما يقول الجابري - أطراح التراث

(1) انظر: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 26-19، دار التنوير للطباعة والنشر. للمركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب، ط 4، 1985م.

(2) انظر: السابق، ص 13-12.

(3) انظر: نحن والتراث، ص 19-17.

والقاءه في المتاحف، ولكن تعني التحلي عن فهم التراث بأدوات هي في ذاتها تراث، وعلى رأس هذه الأدوات القياس، والقياس الفقهي كوجه من وجوهه⁽¹⁾.

2 - فصل المقروء عن القارئ.

وهو شرط الموضوعية المطلوبة للتعامل مع التراث، ولا يتعلق معنى الموضوعية هنا بالحرص على عدم تدخل الذات في الموضوع، بمعنى تدخل الرغبات والميول فقط؛ بل المقصود بما فصل الموضوع عن الذات، وفصل الذات عن الموضوع.

لماذا هذا الفصل؟ لأنّ القارئ العربي المعاصر مؤطّر بتراثه مثقل بحاضره، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يقيده استقلاله وحرية، حتى إذا قرأ نصا من نصوص هذا التراث قرأه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما.

ولأنّ القارئ العربي المعاصر يعيش تحت ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر، لذلك تجده - على الرغم من أن التراث يحتويه - يحاول أن يكيف احتواء التراث له بالشكل الذي يجعله يقرأ فيه ما لم يستطع إنجازه بعد، أي يقرأ مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص.

ومن هنا ينطلق الجابري في طرح طريقتهم في التعامل الموضوعي مع النصوص، ويلخصها في قاعدة هي (يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ).

ومعنى هذا أنه يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المعارف التراثية إلى استخلاص معنى النص من النص ذاته أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

ولتحقيق هذه الموضوعية لابد من ثلاث خطوات:

أ - معاملة فكر صاحب النص بمحورّته حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات بحيث لا تتناقض أي فكرة مع أخرى؛ بل ترتبط في محور واحد، وهذا ما يسمونه المعالجة البنيوية.

ب - ربط فكر صاحب النص بمحاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيدولوجية والسياسية والاجتماعية، وهو ما يسمونه التحليل التاريخي.

ج - الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني، هذا الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه، وهذا ما يسمونه الطرح الإيديولوجي.

هكذا يشرح د. الجابري الموضوعية التي هي شرط في قراءة التراث وفهمه، ويبقى بعد ذلك ربط المعنى بالواقع، وهو العنصر الثالث في هذه القراءة.

(1) انظر: السابق، ص 2120.

3 - وصل القارئ بالمقروء.

وهذا يعني اختراق حدود اللغة والمنطق بالحدس الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكالياتها ومشاكلها، وتحاول أن تطل على استشرافاتها، لكن مع الاحتفاظ باستقلالها الذاتي وكامل وعيها وشخصيتها، هذا الحدس كما يقول د. الجاهري هو رؤية مباشرة ريادية استكشافية تمكن من قراءة ما سكنت عنه الذات المقروءة، فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصرا للقارئ⁽¹⁾.

ومآل هذه القراءة الحدسية - في حقيقة ما يدعيه الحداثيون - إلى التحرر من النص ومحاولة فهمه من الخارج، وهو ما يعني أطراح كل أدوات التفسير ومنهجيات الاستنباط، والاكتفاء بمحاولة الإجابة عن الإشكالية فيما لم يرد فيه نص، أو فيما سكنت عنه الذات المقروءة - بتعبير الجاهري السابق - بالفهم الحر الذي لا يراعي إلا ما يمليه الواقع.

ولهذا نجد د. محمد شحرور يضيق ذرعا بعلماء الإسلام ؛ لأنهم لا يميزون أي قول لم يقله السلف، ولا يسمحون بأي فهم لكتاب الله خارج ما يزعمه ما فهمه الطبري وابن كثير والسيوطي، ولا يقرون بأي رأي أو اجتهاد لم يرد في كتب التراث⁽²⁾.

(1) انظر: نحن والتراث، ص25-26.

(2) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص23.

المبحث الثالث: تقويم دعوى إعادة بناء أصول الفقه

إن الفكر الاجتهادي الذي يطرحة هؤلاء الحداثيون مرفوض على الجملة عند غالب علماء عصرنا، مرفوض منطلقاً وهدفاً ووسيلةً.

فمنطلقهم التغريب والعلمانية ، ووسيلتهم الجراءة على النصوص والاستهانة بالأصول، وإتيان البيوت من غير أبوابها، فهم يُخضعون النص لتصورات القارئ والمفسر ومفاهيمه وأفكاره، ولقراءته المعاصرة حتى يأخذ منها ما شاء، ويدع ما شاء..

وغايتهم تبيح الشريعة والتفلت من ضوابط اللغة، وتجاهل قواعد الفقه والأصول، وتنكب ثوابت الإسلام في العقيدة والعبادة والمعاملة..⁽¹⁾.

ومن هنا دعا علماؤنا إلى رفض هذا الاجتهاد حفاظاً على قداسة الدين وحرمة الشريعة، أن تتخذ سلماً للشهرة، أو مطية للوصول إلى دنيا ظاهرة، أو إشباع شهوة خفية، أو أداة لتأييد سلطان جائر أو لتجبرير سلوك منحرف أو فكر مستورد..⁽²⁾.

إن أرباب الفكر الحداثي ادّعوا الاجتهاد في الفقه والتجديد في أصوله، فلم يكتفوا ببعض الآراء والفتاوى الفقهية؛ بل تعدوا ذلك إلى محاولة تغيير أصول الفقه، باعتبارها منهجاً متكامل العناصر وعريق النشأة، يضبط النظر ويقوم الاستدلال، وبقي مصارع التفلت.

وسنورد فيما يأتي تفاصيل تقويم الفكر الحداثي وإعادة بناء أصول الفقه:

المطلب الأول: بين مضمون الحداثة والتجديد الفقهي.

إن الحداثة بمفهوم التجديد والمعاصرة متضمن في الاجتهاد الشرعي ذي الأصول والمناهج والضوابط، والاجتهاد بهذا يحقق مطالب الحداثة (المعاصرة) ؛ لأنه يراعي الزمان والمكان والحال، ويعطي لكل واقع التكيف الشرعي، ولكن وفق منهج ذاتي يستمد طبيعته من أصول الشريعة وقواعدها الكلية وروحها وغايتها، فلا يصادم الكليات بالجزئيات، ولا يضرب المحكمات بالمتشابهات، ولا يعترف بالمعايير التي تناقض النسق العام للاجتهاد والتجديد.

بيد أن الفكر الحداثي لا يؤمن بالتحديث عن طريق الاجتهاد الشرعي المنضبط، ويرى في ذلك تقييداً وتقييداً لمجال الممارسة العقلية، التي يسعى التغيير الحداثي إلى توسيعها ولو على حساب الضوابط والمحددات المنهجية التي هي من صميم ماهية الاجتهاد الشرعي.

(1) انظر: تقدم د. حسين أبو لبابة، لكتاب: تغير الأحكام، د. إسماعيل كوكسال، صفحة د.

(2) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، د. يوسف القرضاوي، ص 48 49، مكتبة وهبة. القاهرة، ط 2،

والاجتهاد بالمعنى الشرعي يختص - في أهم ما يختص به - بالسعة والانضباط معا، فهو اجتهاد واسع بما يعطي للعقل من وظائف بحثية واجتهادية متنوعة، من التدبر والاستنباط والمقارنة والتحليل، والنقد والتقييم للفهوم والآراء الاجتهادية، والمعروف أن الإسلام لا يفتح مجالات الاجتهاد فحسب ؛ بل يشجع ذوي الأهلية ويعددهم بالأجرين أو الأجر.

وهو مع سعته منضبط بقواعد وأصول تَرْغُ الفكر الاجتهادي عن التفلّت الذي تناقض نتائجه مع مقدماته.

المطلب الثاني: نقد منطلقات الفكر الحدائي.

رأينا أن أهم منطلقات الفكر الحدائي هو الافتتان أو الانبهار بالمدنية الغربية ، وفي شكلها المادي خصوصاً، وهذا الوقوع في الانبهار أدى إلى هزيمة نفسية عند الحدائين جعلتهم يحاولون بكل ما أوتوا من قوة محاكاة الحياة الغربية في نظمها وتقاليدها، تماماً كما يحاكي المغلوب الغالب ويخضع له.

ولا شك أنّ هذا التقليد شرّ على الأمة الإسلامية، لمنافاته لقيمها واستقلالية شخصيتها، ولذا ينكره الناقدون، ويشددون في إنكاره حتى لا يهيمن على عقولنا ويوجه حياتنا وتخضع له أفكارنا وسلوكياتنا⁽¹⁾.

وانطلاقاً من باعث الانبهار والتقليد المنهزم راح أصحاب الفكر الحدائي يشربون بنهم من المعارف الغربية والأفكار الاستشراقية، مستهدفين الوصول إلى صبغ الحياة الإسلامية كلّها بالطابع الغربي في كل الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها.

وتعدّى التقليد حتى إلى المنهجيات والوسائل الموصلة إلى الأهداف، فاتخذ هؤلاء الحدائيون نموذج الحدائة الغربية مقياساً للحكم على المجتمعات العربية والإسلامية، وتبنّوا مشروعها التغييري اقتداءً بها؛ بل تحوّلاً إليها⁽²⁾.

وبهدف التغير وبوسيلة التغير، ترى أكثرهم يبدلون الجهد الكبير في نقد التراث الإسلامي ونقد الفقهاء والعقل الفقهي وبصفة أعم العقل الإسلامي، ويتمون به بالجمود والضعف والقصور، ويبحثون عن النماذج المعزولة والأمثلة السيئة للضعف والقصور، ليشغبوا بها - تعميماً - على الفكر الإسلامي كلّه، ثم يقدّموا لنا الحدائة الغربية كبديل.

والحدائي المفتون بالمدنية الغربية، وبثورة العلم على الدين لا يعي - كما في نقد لوي صافي - المرحلة التاريخية للفكر الغربي، ويبدو غافلاً تماماً عن ارتباط الأطروحات الفكرية بمراحل التطور الحضاري للمجتمع الغربي، لذلك تراه يتبنّى أطروحات وتصورات ينتقياها اعتباطاً، لوقوعها في نفسه موقعاً حسناً، ثم يعتمد عليها لنقد التراث الإسلامي ويستخدمها بديلاً معرفياً للأطروحات والتصورات التراثية، غير مكترث بانفكاكها عن التصوّر الكلي

(1) انظر: كيف نتعامل مع التراث، د. القرضاوي، ص 7.

(2) انظر: في الحدائة والخطاب الحدائي، منير شفيق، ص 13.

الذي يوجه الإنسان المسلم، ويزوّده بمحفزات عمله ومعنى وجوده⁽¹⁾.

ولم يع الحداثيون أدعياء التطور أنهم بهذا التغيير أو التطوير يحاولون أن يُدخلوا على الحياة الإسلامية ما هو غريب عن فطرتها وقيمها وشريعتها، مما هو أبعد عن شرع الله نصّاً وروحاً⁽²⁾.

ولأجل التغيير والتطوير لم يكتف الحداثيون بالدعوة إلى الاجتهاد أو التجديد كمهمة مطلوبة من الكفاءات المتخصصة، بل حشروا أنوفهم في فتاوى عبثية تغييرية، بحجّ ليس فيها - في أغلب الأحيان - أيّ قدر من الذكاء، فلمّا عجزوا في باب الفتوى اقتحموا ما لا يحسنون وتجروؤوا على أبواب التأصيل والتقعيد، وحاولوا أن يجددوا مفهومها للاجتهاد وأصولاً للفقه، وقواعد للتجديد تضرب بشكل كامل المنهجية الأصولية الأصيلة.

وبكثير من المكر المكشوف يتوسل الحداثيون بمنطلقات أصولية ولكن يحرفونها عن مقاصدها.

والمأمل في تفكير الحداثيين يظهر له أنهم في كثير من الأحيان يضعون مسلمات، ومقدمات صحيحة ولكن يننون عليها نتائج غير صحيحة، لماذا؟

لأنهم أبعد ما يكونون عن فهم مقاصد الشريعة ووظائف المصادر التشريعية والمناهج الاجتهادية، ولأنهم عاجزون عن فهم العلاقة الدقيقة بين المصادر والمناهج من جهة، والمقاصد المتغاية منها أحكاماً ومصالح من جهة أخرى.

ذلك أنه يغيب عنهم الضبط الشرعي المنهجي لمفهوم المصالح الشرعية، بسبب ما يحملونه من غشاوات ومقاييس غريبة حرمتهم من المشرب الصافي من مبادئ التشريع ومنطقه المتميز.

ولهذا إذا أيدنا بعض منطلقات أصحاب الحداثة، فإنّه لا يمكن أن نؤيّد النتائج التي يسعون إلى تحصيلها.

المطلب الثالث: تغيير معالم الاجتهاد الشرعي.

ومن ذلك:

1 - فتح باب الاجتهاد لكل الناس:

سبق أن شرحنا موقف الحداثيين من فتح باب الاجتهاد، الذي يقوم على أن الاجتهاد حق للجميع، عامّهم وخاصّهم، ونريد أن نوضح هنا معتمدتهم في هذا الزعم، فهم يتأولون كلام الأصوليين ليدل على مرادهم، من ذلك زعم أ. جمال باروت أن الإمام الشاطبي يفتح ما يسمى بالاجتهاد العام لجميع المكلفين، وهو هنا لم يفهم تماماً مقصود الإمام الشاطبي، وإنما هو التلييس والانتحال.

يقول أ. باروت: «يميّز الشاطبي بين الاجتهاد الخاص المنوط بالعلماء وذلك الاجتهاد العام للوكول إلى

(1) انظر: إعمال العقل، لوي صافي، ص 13. دار الفكر - دمشق، ودار الفكر للعاصر - بيروت، ط 1، 1419 هـ/1998 م.

(2) انظر: الاجتهاد المعاصر، د. القرضاوي، ص 86.

جميع المكلفين، من حيث إنّ الأول يقتضي تدقيقاً في تحقيق مناط الأحكام، واعتناءً بالتفاصيل والجزئيات الملحقه بالكلية، في حين أنّ الاجتهاد العام في تناول جميع المكلفين، لأنّ مناطه المقاصد الكلية للشرعة وأصولها القطعية».. «فلا يشترط الشاطبي أساساً العلم بالوسائل لإدراك مقاصد الشرعة وفهمها التي يرى - كما مرّ أنّها قطعية استقرائية -؛ بل يفتح ما يسميه الاجتهاد العام أمام المكلفين، بشكل تصير فيه تصرفات المكلف مبنية على المقاصد الأصلية، أي على الشكل الكلي للخير العام»⁽¹⁾.

لكن إذا رجعنا إلى حقيقة ما يقصده الإمام الشاطبي بأن لنا بوضوح أنّ نوع الاجتهاد الموكول إلى عوام المكلفين هو ما كان مثل الاجتهاد في تحري القبله ونحوه.

لكن جماعة الحدائين يقرؤون أصول الفقه بلا فهم ولا فقه، ولا إحاطة، قراءة مؤولة على ما في رؤوسهم من أفكار غريبة مبنية على منهج غربي، ويقتطعون النصوص من كلام الأصوليين ويقرؤونها قراءة تعسفية، ويناقضون قواعد الأصول ويشوهونها ويجتزئون منها ما يناسب فكرهم!!

فهل يحق لمن لا يفهم بدهيات الأصول أن يتجرأ على بناء بنته أجيال متعاقبة من العبقریات العلمية، ليقول: أريد تأصيل أصول جديدة، أو إعادة بنائها؟!!

2 - الاجتهاد الحرّ:

إنّ الاجتهاد الحدائي هو في حقيقته اجتهاد حرّ مطلق من كل قيد، يقوم على تقديم العقل على النقل، والمصلحة على النص بإطلاق، والحدائون يزعمون أنهم بهذا الاجتهاد المتحلل يُقنعون الناس بمرونة الشرعة الإسلامية، وقابليتها للتطور، ومطاوعتها للمصالح المتغيرة، وتجاوبها مع حاجات الناس في كل زمان ومكان⁽²⁾. وهم ينظرون إلى الاجتهاد الشرعي ذي الأصول والقواعد بعين الازدراء، ويتهمونهم بعدم الكفاية، وبالجمود، ويغيب عن أذهانهم «أنّ الاجتهاد الفقهي حيث تدعو الحاجة إليه، قائم ومستمر، وأنه ما من مشكلة فقهية نجمت عن أوضاعنا المعاصرة إلّا وهي اليوم مغطاة، أو محلولة بإجابة فقهية تامة»⁽³⁾.

ولكن الاجتهاد لدى الحدائين لا يستمى اجتهاداً إلّا بشرط أن تكون ثمرته الإباحة والترخيص، كما يتوهم أولئك الذين يسيل لعابهم وراء كثير من العادات الجائحة وبوارق المدنية الوافدة، فيهتفون بالفقهاء أن يجتهدوا لهم في البحث عن سبيل إباحة لها⁽⁴⁾.

أما التحديد الذي رأيناه عند الحدائين فهو التغريب بعينه، يقول د. القرضاوي: «إنّ قدم الغرب عندهم

(1) الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، ص 113. 114.

(2) انظر: السياسة الشرعية، د. يوسف القرضاوي، ص 172، مكتبة وهبة. القاهرة، ط 1، 1419هـ/1998م، وتحديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 187.

(3) قضايا فقهية معاصرة، القسم الأول، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص 13.

(4) انظر: السابق، نفسه.

جديد، فهم يدعون إلى اقتباسه، بخيره وشره وحلوه ومرّه.. هؤلاء هم الذين سخر منهم الرافي - رحمه الله - حين دخل معركته معهم (تحت راية القرآن)، وقال: إنهم يريدون أن يجددوا الدين واللغة والشمس والقمر»⁽¹⁾.

3 - تجاوز شروط الاجتهاد وأدواته:

حين يدعو الحداثيون إلى الاجتهاد والتحديد فإنهم يتجاوزون كلّ الشروط التأهيلية التي تُمكن المجتهدين من ممارسة حق الاجتهاد إفتاء أو قضاء ، أو تأصيلاً وتقييداً وتنظيراً، ذلك أنّ الحداثيين يتهمون نظرية الاجتهاد الشرعي بأنها تقضي باحتكار منصب الاجتهاد تماماً بطريقة الكهنوت والإكليروس، وهي تهمة مستقاة من ثورة العلم على الدين في الغرب.

أمّا في الإسلام فليس هناك طبقة خاصة من الرجال تحتكر الاجتهاد وتوارثه، إذ ليس فيه كهنوت، ولا إكليروس، ولكنّ هناك علماء متخصصين، يملكون أدوات الاجتهاد وتحقق فيهم شروطه⁽²⁾.

واحترام التخصص هو واحد من أركان المنهج العلمي، وهو بدهية من بدهيات الخبرة والممارسة في كلّ فن وصناعة، «لأنّ كل قوم يُرجع إليهم فيما يُعانونه ويُخبرونه، ولذلك يُرجع إلى أهل الصنائع في صنائعهم، وإلى أهل الأسواق في تقويم السلع، بحسب تجاربهم فيها وخبرتهم بأسواقها، ولا يُخلط أهل صناعة بغير أهلها في الاعتداد بقولهم فيها، فلا يُرجع إلى أهل تجارة في أعيان في تقويم ما لا تُخبر لهم به ولا ممارسة، ولا يُرضى إلّا بالخبر العدل، ليُجمع بين الخبرة والثقة، فلا وجه لإهمال أحكام الشرع باتفاق قول الخبراء العلماء بما على قول من لا خبرة له بها»⁽³⁾.

والحق أن الاجتهاد في تفسير الدين وتأويله أحوج من أي مجال علمي آخر إلى اجتماع الشروط والتأكد من الأهلية والصلاحية، وإلى التأني والتروي والاحتياط، ومع هذا نجد هؤلاء الحداثيين اليوم، يتحرّون على الدين، ويفرضون آراءهم ونظرياتهم عليه، ويُعملون فيه مقصدهم ومبضعهم، ويذهبون في تأويله ذات اليمين وذات الشمال، ويعتبرون ذلك تفكيراً حرّاً واجتهاداً وتجيّداً وإبداعاً، دون اختصاص ولا خبرة ولا ممارسة⁽⁴⁾.

ونحن إذ نخاور أصحاب الحدائنة، ونقرأ آراءهم ونناقشها نشدّد في مطالبتهم بالتريث والتثبت، والتواضع على قدر ما هم عليه من قلة اطلاع وفقه للمنهج الاجتهادي الأصيل، ونطالبهم باحترام أهل الصناعة الاجتهادية المتخصصين للممارسين المتأهلين، وبالإصغاء إليهم على قدر تمكّنهم ورسوخهم في هذا المجال، مثلما يحترمون أصحاب التخصصات العلمية الأخرى من قانون وطب وتاريخ وفلسفة وآداب..

(1) قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، ص 169.

(2) انظر: السابق، ص 161.

(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل الحنبلي (ت 513هـ)، ج 5، ص 178. تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي،

مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 1، 1420هـ/1999م.

(4) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الرسولي، ص 18، 19.

ونؤكد لهؤلاء ما نبه عليه بعض من قبلنا أنه لا يمكن إعطاء أحكام شرعية للقضايا المعاصرة الواقعة دون استيعاب أدوات الاجتهاد الأصيل، وإلا آل الأمر إلى التأويلات المعتسفة البعيدة المتضاربة، وأن عدم توفر أدوات الاجتهاد يُقضي إلى منزلق الخضوع لمتطلبات الحياة والوقوع تحت ضغط تحدياتها، والسعي لالتماس الرخص، وتبرير بعض ألوان السلوك التي تتنافى مع مدلولات النصوص وروح الشريعة، فينعكس الأمر، ويصبح الواقع هو الأصل والتشريع مجرد تبرير، وكان يجب أن يكون التشريع هو الأصل الضابط للواقع والقلب الذي تُشكل الحياة بمختلف مجالاتها وفقه⁽¹⁾.

4 - خرق مجال الاجتهاد:

رأينا فيما سبق أن الاجتهاد الحدائي لا حدود له، فهو لا يراعي مجالا، ولا يقف عند حد، ولا ينضبط بما ينضبط به الاجتهاد الشرعي الأصيل، الذي يُخرج من دائرة البحث الاجتهادي:

أ - الأحكام الثابتة بنصوص واضحة أو قطعية في دلالتها وثبوتها.

ب - والكليات المقررة بيقين.

ج - والضوابط الاجتهادية التي لا تسمح القواعد العربية وأصول الدلالات اللغوية بأي نظر فيها⁽²⁾.

وإنّ الاجتهاد الحدائي يسعى إلى تحويل محكمات النصوص إلى متشابهات، والقطعيّات إلى ظنيات محتملات، والأصل - في المنهج الاجتهادي الأصيل - أن المحكمات هي الحكم عند التنازع والمقياس عند الاختلاف، وهي المعيار الذي تُرد إليه المتشابهات فإذا أصبحت المحكمات موضع خلاف ومحل نزاع لم يعد ثمة مرجع يُعَوَّل عليه، ولا معيار يُحتكم إليه⁽³⁾.

والحدائيون يضربون عرض الحائط بما قرره الأصوليون في مجال الاجتهاد بما هو معروف بالبداهة منذ التدوين الأول، يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «ما كان من نصّ كتاب بين أو سنة مجمع عليها، فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك في واحد منها...»⁽⁴⁾.

المطلب الرابع: طابع الأبحاث الفقهية للاتجاه الحدائي.

المطالع للأبحاث الفقهية التي يخوض فيها أصحاب التغيير الحدائي يراها تتركز على محاولة تغيير الأحكام القطعية والواضحة، مما يخالف نظم المدنية الغربية، كنظام الأسرة وشؤون المرأة، والنظام العقابي، والنظام المالي

(1) انظر: جدل التراث والعصر، د. عبد الجبار الرفاعي، ص 73، وص 51. دار الفكر للمعاصر. بيروت، دار الفكر. دمشق، ط 1، 1422هـ / 2001م.

(2) انظر: قضايا فقهية معاصرة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ج 1، ص 24.

(3) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتحديث، د. القرضاوي، ص 46.

(4) الرسالة، ص 460.

كما نلاحظ تمحور آرائهم الفقهية حول معظم القضايا والأحكام الواردة في النصوص والإجماعات التي تعد من المفروغ منه في المنظومة الفقهية، مما يعطينا صورة واضحة وطابعا جليا عن التغيير الحدائي غير المحدود.

نماذج من البحث الفقهي الحدائي:

1 - في الأسرة وشؤون المرأة:

أ - القول بم منع تعدد الزوجات، معلّين ذلك باستحالة العدل تارة وبأن التعدد يخالف بالزمن الأول تارة أخرى...⁽¹⁾، مسايرة للقوانين الغربية.

ب - الدعوة إلى التسوية في الميراث بين الذكر والأنثى⁽²⁾.

ج - الدعوة إلى الاستغناء عن العدة بالوسائل الطبية الحديثة..⁽³⁾

د - اعتبار حجاب المرأة المسلمة مجرد أعراف وتقاليد ، وأنه لا علاقة له بالإسلام ولا بالإيمان⁽⁴⁾، وهو في نظرهم «جزء من النظام الرمزي الاجتماعي، الذي يخضع لمنطق تطور القيم الرمزية، أي لمنطق الأعراف والعادات وليس الحل والتحريم، فإذا حقق اللباس الحشمة، وهو مقصد الشارع، فإن ما هو مفهوم من الحجاب ليس له صلة بحقل الدين بالمعنى الخاص الضيق؛ بل بحقل العادات»⁽⁵⁾.

ويحتال بعضهم للطعن في مشروعية الحجاب بأن «الأصل في الإسلام السفور، لأنّ مراد الإسلام العفة، وهو يريد بها عفة تقوم في صدور النساء والرجال، لا عفة مضروبة بالباب المقفول، والثوب المسدول..»، ويقولهم: «الحجاب عقوبة حكيمة على سوء التصرف في حرية السفور..⁽⁶⁾».

ويقول بعضهم: إن الحجاب كان مناسبا للمدينة المنورة، ولم يعد مناسبا للقاهرة في القرن العشرين⁽⁷⁾.

2 - في النظام المالي والاقتصادي:

وأهم مسألة ينصب عليها اهتمام الحدائين هي مسألة الربا، محاولين إبطال حكم الربا في المعاملات المالية

(1) انظر: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، محمود محمد طه، ص 332، المركز الثقافي العربي . بيروت، ودار قرطاس . الكويت، ط 1، 2002م.

(2) انظر: أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ص 102-103، دار الفرقا . بيروت، ط 2، 1403هـ/1983م.

(3) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد الحميد الشري، ص 84.

(4) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، ص 47.

(5) الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، أ. جمال باروت، ص 176.

(6) نحو مشروع مستقبلي للإسلام، محمود محمد طه، ص 165 . 166.

(7) من كلام حسين أحمد أمين، نقله د. الحسن العلمي في كتابه: التراث الإسلامي، ص 206.

المعاصرة، ضاربين بعرض الحائط كل النصوص الصحيحة الصريحة، متأولين ومبررين ذلك بحملة من المبررات منها:

أ - أن الربا المحرم هو ما كان أضعافاً مضاعفة فحسب⁽¹⁾.

ب - أن الربا المحرم هو ربا الاستهلاك لا ربا الاستغلال والإنتاج، وأن الربا في واقعنا المعاصر ضرورة ومصلحة⁽²⁾.

ج - أن الاقتراض من البنك بفائدة لا يدخل تحت طائلة التحريم:

أولاً: لأنه ليس عملية مالية بين شخصين، بل طرفاها شخص مادي أو معنوي من جهة، وموسسة مصرفية من جهة ثانية.

والمؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي ﷺ فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع.

وثانياً: لأنَّ الفائدة التي يقرض بها البنك فائدة غير ربوية، تحددها الدولة سلفاً، وتأخذ بالاعتبار في هذا التحديد نسبة التضخم، وتكاليف العمليات المالية، والضرائب المفروضة على البنك، ومردودية المال المقرض وغيرها من المعطيات...⁽³⁾.

3 - في النظام العقابي:

ينظر الحداثيون إلى الأحكام الشرعية الواردة في النظام العقابي الإسلامي على أنها جاءت مؤقتة بالمكان والزمان اللذين نزلت فيهما، يقول قائلهم: «الكثير من أحكام القرآن والسنة كان القصد منه علاج شُرور المجتمع الجاهلي في الجزيرة العربية»⁽⁴⁾.

وبناء على هذا فهم يسعون إلى تغيير هذه الأحكام بمبررات شتى:

أ - الدعوة إلى تغيير الحكم الشرعي بشأن حدِّ السرقة اكتفاءً بعقوبة السجن أو الغرامة المالية بناءً على مبررات كثيرة منها:

- تأويل لفظ القطع الوارد في الآية ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: 38) إلى معان لغوية غير ما هو متبادر منها⁽⁵⁾.

- كثرة الشبهات في عصرنا بسبب تعقد الحياة المعاصرة، مما يحتم درء الحدود والاكتفاء بالتعازير كالسجن

(1) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد الحميد الشرفي، ص 71.

(2) انظر: بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، ص 31، ص 36.

(3) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد الحميد الشرفي، ص 7271.

(4) من كلام حسين أحمد أمين في كتابه: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، نقله عنه فهمي هويدي في كتابه: تعريف

الوحي، ص 31، دار الشروق. بيروت. القاهرة، ط 1، 1407هـ/1987م.

(5) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، ص 97.

- إن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مباشرها حقلاً، ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن تُبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه على استقامتهم وانحرافهم..⁽²⁾!

- إن قطع يد السارق مثله مثل أية عقوبة أخرى، ليس مقصوداً لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض بوسائل أخرى..⁽³⁾!

ب - تأويل الأمر بعقوبة الزنا في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور:2)، إلى معنى الإباحة لا الوجوب، فيكون الأمر في ذلك كالأمر في قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف:31)، ومن ثم لا يكون جلد الزاني حداً مفروضاً بحيث لا يجوز العدول عنه..⁽⁴⁾

ج - دفع عقوبة شرب الخمر، وزعم أنها عقوبة تعزيرية، وتأويل النهي الوارد فيها إلى عدم التحريم، يتساءل بعضهم: «هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها»⁽⁵⁾. ويقول: «والخمر مأمور باجتنابها في القرآن ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة:90)، غير أنه لا توجد أية عقوبة على شربها أو بيعها لا في القرآن ولا في السنة النبوية»⁽⁶⁾.

د - رفض حدّ الردة بدعوى أن عدم الإكراه على الإسلام ابتداءً يفيد عدم الإكراه على الاستمرار عليه⁽⁷⁾.

المطلب الخامس: نقد التعامل الحداثي مع النصوص.

رأينا أن الحداثيين يتعاملون مع النصوص الشرعية (الوحي) وغير الشرعية (الاجتهادات والفهوم) تعاملًا

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. محمد عابد الجابري، ص200.

(2) من كلام د. نور فرحات، أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق بجامعة الزقازيق، بمصر، نقله عنه د. القرضاوي في بينات الحل الإسلامي، ص202.

(3) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد الحميد الشرفي، ص70.

(4) انظر: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها، د. محمد حسين الذهبي، ص 95. مكتبة وهبة. القاهرة، ط3، 1406هـ/1986م.

(5) أصول الشريعة د. محمد سعيد العشماوي، ص123.

(6) الإسلام السياسي د. محمد سعيد العشماوي، ص62.

(7) انظر: أصول الشريعة، د. محمد سعيد العشماوي، ص128.

واحدا قائما على التحريف والتعطيل أو ما سميناه - فيما سبق - تأويل التأويل.

1 - لا يفرق الحداثيون بين الوحي الثابت والفهم الاجتهادي الذي يحتمل الصواب والخطأ:

ويجعلون كل ذلك تحت اسم التراث الذي يجب أن يُقرأ قراءة عصرية تهدف إلى جعل النص معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وقصره على المحيط الاجتماعي والتاريخي الذي نزل فيه⁽¹⁾.

وهدف هذه القراءة التحرر من سلطة النص الخطائية أو سلطة التراث، ولأجل هذا الهدف يسلك الحداثيون وسيلة فصل النص (التراث) عن معناه الذي تقرر تفسيره بالأنظار المتعاقبة، والتخلص من هذا التفسير وتسميته فهما تراثيا أو قراءة تراثية للتراث، يجب أن يُعْتَضَّض عنها بالقراءة العصرية، وهذا ما يدعونه التفكيك.

ومثاله فيما يطرح د. الجابري، قراءة قوله تعالى: ﴿لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: 11) قراءة تفكيكية، تقوم على تحليل اقتصادي يتعلق بالنظام القبلي، وما تكسبه القبيلة وما تفقده بالتوريث، ليقول: إن الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكما يستجيب تماما لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة، إنه حكم جاء في إطار معهود العرب، ومن ثم يصل إلى قصور النص بحيث لا يتعدى زمانه وبيئته الأولى⁽²⁾.

إن غاية القول بالبنوية والتفكيكية هو فك الارتباط بين الكلام ومراد قائله منه، ضمن الأوضاع والأساليب اللغوية في حقائقها ومجازاتها، وفتح المجال لكل إنسان أن يفسر النص بما يشتهي من تحليلات توهية تخيلية يفترها من عنده، حتى يكون لكل قارئ معنى يفهمه..⁽³⁾

2 - تحريف النصوص:

إن الحداثيين يتعاملون مع النصوص بعقلية استشراقية لا تدرك طبيعة النص القرآني ولا دور السنة المكمل للرسالة، ولا ترى للشرعة قواما أو قيامة كما يقول د. فهمي هويدي⁽⁴⁾.

وهم يستهدفون رفع القدسية عن النصوص من القرآن والسنة لجعلها نصا لغويا مثل أي نص بشري، وهو ما يصطلح عليه بأنسنة الخطاب الإلهي⁽⁵⁾.

- ووسيلتهم في ذلك إنزال المناهج المقررة في العلوم الإنسانية والاجتماعية على النص الشرعي، واستخدام

(1) انظر: التراث والحداثة، د. محمد عابد الجابري، ص 60.

(2) انظر: السابق، ص 50، وص 5554.

(3) انظر: التحريف للمعاصر في الدين، عبد الرحمن حسن جنبنة للميداني، ص 20.

(4) انظر: تزيف الوعي، ص 139.

(5) انظر: الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، طه عبد الرحمن، عرض منتصر حمادة، مجلة المقدمة، العدد 1، السنة الأولى، محرم

1426هـ/2005م. ص 243.

لقد أعمل الحداثيون عقولهم التي لم تترشد بالاطلاع المحيط بالنصوص، ولم تشرب من هدي الشريعة وروحها، فعمدوا إلى النصوص التي تصادم منطلقاتهم ومنازعهم وميولهم وسلطوا عليها التأويلات البعيدة، إما محاصرة لها في واقع التنزيل وادعاء قيام فوارق بين العصر والأصل، تمنع القياس عليها وتعديتها .. وإما تفرغها لها من المضمون بإحالتها إلى مقاصد بعيدة مبهمة اتخذوها علة للأحكام وحكمة تُتوخى بأي وسيلة، ولو كان في ذلك إلغاءً للأصل النصي..⁽²⁾.

إن الفكر الحداثي لم يجرؤ على إلغاء النصوص من حيث الشكل، فهو يعترف بكونه هذه النصوص ولكنه باسم القراءة المعاصرة يؤولها تأويلاً متحايلاً أشبه ما يكون بالتأويل الباطني⁽³⁾.

ويستغل الحداثيون بعض النصوص ويعممون معناها بما يتناسب مع منطلقاتهم في التغيير والتطوير أو التعطيل والتبديل، من ذلك استغلالهم لحديث (أنتم أعلم بأمر دنياكم) وهو حديث ثابت، ليتخذوا منه سبيلاً لتعطيل أحكام الشريعة جملة، وليفهموا أن كل أوامر القرآن وأوامر النبي ﷺ والمبادئ الشرعية المقررة في ما يتعلق بالشؤون الدنيوية من تشريع وصناعات وزراعات ونظم حكم، ونظم اقتصادية واجتماعية وأسرية هم أدرى بها، وأن لهم أن يشترعوا ما شاؤوا من شرائع مخالفة لنصوص القرآن والسنة..⁽⁴⁾.

3 - نقد التأويل الحداثي:

سبق أن عرفنا ما يقوم عليه التأويل الحداثي الذي لا ينضبط مطلقاً بشروط التأويل الأصولي، ولذلك سميناه تأويل التأويل، لخروجه عن حقيقة التأويل كما قررها الأصوليون إلى تحريف التأويل نفسه، حتى انتهى في نتائجه إلى الاعتساف والمناقضة لمفردات اللغة وأساليبها في البيان، فضلاً عن الخروج بالنصوص عن مراد المخاطب (الشارع).

والحقيقة أن التأويل الحداثي يضرب بعرض الحائط كل الخطط المنهجية والآليات الخاصة بالتفسير، والتأويل السائغ المقبول، ومن ثم وُصف بالمشاهدة للتأويل الباطني الذي لا يقيم اعتباراً للمواضع اللغوية في النص الملول⁽⁵⁾.

وهذه حقيقة، نتأكد منها حين نقرأ من أمثلة تأويلاتهم تفسير بعضهم حدّ السرقة في آية ﴿وَالسَّارِقُ﴾

(1) انظر: السابق، ص 245.

(2) انظر: قضايا التحديد، د. حسن الترابي، ص 216. دار الهادي. بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م.

(3) انظر: التحريف المعاصر في الدين، الشيخ عبد الرحمن حسن جنيكة الميمني، ص 17.

(4) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص 241. دار الفكر الإسلامي. القاهرة، 1996م.

(5) انظر: مقالات الغلو الديني واللا ديني، د. محمد عمارة، ص 77. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة، ط 1، 1424

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ (المائدة: 38)، بأن المراد به مكافأة السارق وإعطاؤه شيئاً من المال كما يقال: «اقطعوا لسان الشاعر الفلاني» أي: أعطوه مالا..⁽¹⁾.

إن تأويل النصوص دون استيعاب لشروطه الضرورية هو في الحقيقة خروج عن المنهجية الأصولية إلى التأويلات المعتسفة للنصوص باسم القراءات المعاصرة كقراءة محمد شحرور وغيره.

ومن هنا وُصف التأويل الحدائي أيضاً بالنسخ الذي يتجاوز الشريعة، مما لا علاقة له بمعنى التأويل أو الاجتهاد الحقيقي⁽²⁾.

خلفية التأويل الحدائي:

يُرجع د. محمد عمارة خلفية التأويل الحدائي إلى (الميرمينوطيقا) الغربية العلمانية الوضعية التي تسعى إلى أنسنة الدين أو (أنسنة الخطاب الإلهي)، وذلك بإحلال الإنسان محل الله، وإحلال القارئ محل الوحي، وجعل الوحي - في النص الديني - هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص، بدلاً من العكس⁽³⁾.

4 - العبث بأدوات التفسير:

أ - (اللغة):

حتى اللغة - لدى الحدائي تخضع لتعسف واضح في صرفها عن معانيها الحقيقية إلى معان متوهمة غير محتملة، فيصرفون مدلول الأمر والنهي ليوافق ما يريدون تبريره كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سَكَارَى﴾ (النساء: 43)، وقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90)، فهذا عندهم لا يدل على المنع والتحريم⁽⁴⁾.

والمعروف عند الأصوليين أن لغة العرب الذين نزل فيهم الوحي هي أساس في فهم معاني القرآن والسنة، بيد أن الحدائيين يدعون إلى التخلي عن لغة قريش وإحلال لغة العصر محلها⁽⁵⁾.

ب - أسباب النزول:

إن معرفة أسباب النزول وما أحاط نزول القرآن العظيم من ظروف وملابسات تعين على فهم كثير من الآيات القرآنية، لهذا يقول الواحدي: «لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها». وقال

(1) انظر: نقله عن بعضهم د. وهبة الزحيلي في كتابه: تحديد الفقه الإسلامي، ص 187.

(2) انظر: النص الإسلامي، د. محمد عمارة، ص 47.

(3) انظر: مقالات الغلو الديني واللاديني، ص 7877.

(4) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص 144.

(5) انظر: الإسلام وتحديات العصر، حوار إقبال بركة مع د. مصطفى محمود، ص 1615.

ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن»، وقال ابن تيمية: «معرفة سبب النزول تعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»⁽¹⁾.

إنّ هذه الأقوال تعرفنا بإيجاز دور أسباب النزول القرآني - ومثلها أسباب ورود الحديث النبوي - في فهم مقصود الخطاب الإلهي، حكما وحكمة، أو وسيلة وغاية، وهو دور يتعلق بشكل كامل بالناحية الكشفية أو التفسيرية، أو بعبارة أخرى بتعريف المعاني والعلل التي تمثل الأوصاف المعروفة للحكم والمقاصد التي يستهدفها التشريع.

ومن هنا نفهم المنطلق الشرعي في الموقف من أسباب النزول، فحين نعتمد على الوظيفة البيانية أو الكشفية لأسباب النزول، ونصل إلى الأحكام والمقاصد معا ونعرف الأسباب والعلل فإن النتيجة التي نصل إليها بعد ذلك هي أنّ الألفاظ تعم بأحكامها كل ما ومن حلت فيه المعاني المقصودة وتحققت فيه العلل.

أما الحداثيون فلا ينطلقون من هذا المنطلق ولا يفهمون هذه النتيجة، بل يسعون بالتأويل المعتسف للوصول إلى نتيجة غريبة كل الغرابة عن المنهج الشرعي في الاستفادة من أسباب النزول.

وقد سبق أن أشرنا إلى شدة عناية أصحاب التغيير الحداثي بأسباب النزول ودعوتهم إلى ضرورة فهم النصوص على ضوء أسباب نزولها، ولكن بمسلك آخر مغاير تماما للمنهج الأصولي.

إن ربط النصوص بأسباب نزولها معناه لدى الحداثيين تخصيص الأحكام وقصرها على الوقائع التي كانت أسبابا في نزولها، ومن هنا يتحقق لهم تطبيق النظرية التي عرفتها فلسفة التنوير الغربي العلماني في القرن السابع عشر والثامن عشر باسم (تاريخية النصوص المقدسة)⁽²⁾.

وبهذا ولهذا يقولون إن أسباب النزول ليست مناسبات للنص⁽³⁾.

(1) انظر هذه الأقوال في: التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، ج1، ص58. 59. دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(2) انظر: سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص234.

والتاريخية مذهب ونزعة تقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي. انظر: هامش المرجع نفسه.

(3) يقول محمد سعيد العشماوي: «وإذا كانت أسباب التنزيل تعني الظروف الواقعية التي كانت سببا للنص، أو كانت سببا لتعديله، وهي أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه، فإنّ هذه الظروف لا يمكن أن تكون مناسبة للنص، وليست سببا له». وهو يعني بالسبب الظروف الواقعية التي تفاعلت مع النص ليظهر على النحو الذي أصبح به حكما، أمّا المناسبة فتعني أنّ النص كان معدا سلفا وأنه كان يتحين مناسبة ليظهر، ويترصص فرصة ليكون، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة كان النص أو تنزلت الآية. انظر: أصول الشريعة، ص64.

والتمييز بين سبب النزول ومناسبة النص - فيما يظهر لي - مسألة أكثر تعلقا بمباحث العقيدة التي ليست من وجهة بحثنا، غير أننا إذا طالعنا الغاية التي يرمي إليها العشماوي وجدنا أنه يهدف بهذا التفريق إلى القول بأن فكرة منا.

ودعوى الحداثيين أن النص لابد أن يفهم على ضوء السبب الذي نزل فيه، ربطا للنص بسببه وظرفه وزمنه، مقصوداًها الطعن في قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومن ثم كانت دعوة إلى تعطيل النصوص وقصرها على زمانها ومكانها، وذلك يتمشى مع فكرة تاريخية النص الديني.

ومضمون تاريخية النص هنا إخضاع الوحي إلى التطوير الذي يقدسونه؛ بل تجاوزاً، فهم - وإن كانوا يقولون ببات النص شكلاً - يدعون حركة وتغير المضمون، من خلال القراءة التي تختلف عبر الزمان باختلاف مستويات المعارف والأدوات المعرفية، والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية، فلكل واحد الحق في قراءة التنزيل (الوحي) ضمن هذه المستويات⁽¹⁾.

ويسعى الحداثيون إلى إضفاء النسبية على آيات الأحكام حيث يقررون أن آيات الأحكام لا تحيل على أسباب نزولها، متعلقة معانيها بهذه الأسباب فحسب؛ بل إنها تحيل أيضاً على تاريخ تفسيراتها المتعددة، فقد فهم المفسرون والفقهاء هذه الآيات فهوماً اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتغيرة للمجتمع الإسلامي⁽²⁾.

ونذكر هنا مثالين من أمثلة تطبيق هذه النظرية الحداثية على النصوص الإسلامية الثابتة:

أ - في النصوص المحرمة للربا : يقول د. العشماوي: «لقد كانت الأحكام في القرآن تنزل على الأسباب، وما لم يقم له سبب لم ينزل فيه حكم، وإذا كان من غير المتصور أن تقف الأسباب في نطاقات معينة من المكان، أو تنتهي عند مجالات محددة من الزمان، فإن الأحكام لابد أن تتوالى بتوالي الأسباب، وأن تتحدد بتحدد الوقائع وأن تتغير على امتداد التعامل وتنوعه»⁽³⁾.

ب - في أحكام الموارث: يقول محمد سعيد العشماوي: «فأحكام الموارث - شأن كل أحكام الشريعة - كانت تعقل على الأسباب، وعندما تقع حوادث تقتضي وجود حكم يناسبها، وقد سبق بيان أسباب نزول أحكام الموارث وهي أسباب لم تتسع لكل حادث، ولم تشمل ما لم تكن الحياة قد أسفرت عنه، وبذلك ظل التنزيل - بالنسبة للموارث - مستمرا إلى ما قبل وفاة النبي بقليل، ما استمرت أحداث تستوجبه وتستنزله»⁽⁴⁾.

5 - توقيت الأحكام:

إلى عزل النص عن واقعه، وفصل الآية التي تنزل فيها مما يصل إلى نتائج وخيمة، منها استعمال النصوص في غير ما تنزلت من أجله، وهي أمور أدت إلى اضطراب شديد في المفاهيم.. انظر: السابق، ص 67.

(1) انظر: نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، د. محمد شحرور، ص 54، 55.

(2) انظر: الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، د. طه عبد الرحمن، عرض مختصر حمادة، مجلة المقدمة، ع 1، ص 1، محرم 1426هـ/2005م، ص 248.

(3) أصول الشريعة، ص 112.

(4) السابق، ص 102، 103.

نقصد بتوقيت الأحكام نسبتها إلى محدودية الزمان والمكان ، وهو غاية ما يرمي إليه الحداثيون من خلال إنكار قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) كوسيلة من وسائلهم.

محتوى هذه الدعوى ربط الأحكام الشرعية بالزمان والمكان الذي نزلت فيه، حتى لا تتعدى إلى زمان أو مكان آخرين. فالشرعية في نظرهم تنزلت في مجتمع خاص، ومنه أخذت أعرافه وعوائده وجعلتها أحكاما، وعلى ما يقول العشماوي فإن الشرعية أخذت من المجتمع العربي حدّ السرقة، والحج والجمعة وغيرها..⁽¹⁾.

وأما هدف تلك الدعوى فهو عزل الشريعة الإسلامية بكل أحكامها عن مجتمعاتنا المعاصرة، وفتح المجال للتطوير الحرّ من أجل استمداد أحكام جديدة من زماننا وبيئاتنا، هذا ما يبدو جليا من قول العشماوي: «إنّ تواصل الشريعة بالمجتمع واستمداد بعض أحكامها هو أفضل تطبيق لقواعد التطور، وأصدق حال لنظام الإنسانية، فإنّ التطور السديد لا يعني هبوط قواعد على المجتمع من علّ أو دخولها عليه وهي غريبة.. وقد كانت شريعة الإسلام خير تطبيق لقواعد التطور السليم، ولنظام الإنسانية الصادق، فأخذت من قواعد المجتمع ما رآته ملائما كقطع يد السارق والحج، والاحتفال بالجمعة وغير ذلك، ثم خلصته إلى سبيل الله ومحضته صوالح للناس جميعا..»⁽²⁾!

ولا تخفى خطورة هذا الكلام في غاياته ووسائله، أما الغاية فواضحة فهي التغيير الذي لا يحترم نصوصا ولا قواعد، وأما الوسيلة فهي استغلال كل ما يشتبه في أذهانهم، ليشبّهوا به على الناس وليلبسوا عليهم أمرهم. لذلك تراهم يستغلّون بعض اجتهادات الصحابة كتلك الواردة عن أمير المجتهدين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، مثل اجتهاده في سهم المؤلّفة قلوبهم في الزكاة، وتوقفه في حدّ السرقة عام الجماعة (الرمادة) وغير ذلك، لينسبوا عليها موقفهم من كل النصوص وليقولوا: إنه يمكن إيقاف النصوص إيقافا شاملا كما أوقفها عمر⁽³⁾.

وهم لا يفسرون اجتهاد عمر رضي الله عنه بأنه اجتهاد تطبيقي يتعلق بمدى توافر الشروط الموضوعية لإعمال النص، ولا يعترفون بذلك، بل يُصرّون على أن عمر رضي الله عنه أوقف تلك الأحكام لأنه رأى أنّها أحكام مؤقتة⁽⁴⁾.

وحين يُنتقدون في فهمهم هذا ويقال لهم إن اجتهاد عمر رضي الله عنه لم يكن تعطّيلا للنصوص ولا وقفا شاملا للأحكام؛ وإنما هو فهم وإعاضة لضرورة توفر شروط تطبيقها⁽⁵⁾. حين ينتقدون في هذا يقولون في عناد: إنه وقف شامل وعام، له دلالة خاصة تتصل بالعقوبة ذاتها ولا تتعلق بشروط تطبيقها، فما فعله عمر كان في الواقع وقفا

(1) انظر: أصول الشريعة، ص 81.

(2) السابق، ص 82.

(3) انظر: الإسلام السياسي، للعشماوي، ص 58، 59، ومن النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ج 2، ص 457.

(4) انظر: الإسلام السياسي، للعشماوي، ص 59.

(5) انظر: بينات الحل الإسلامي، د. القرضاوي، ص 196، وتزييف الوعي، د. فهمي هويدي، ص 43.

للعقوبة ذاتها، لا إعمالا لشروطها ولا تشددا في هذه الشروط⁽¹⁾.

والواقع أن الحدائين لم يعوا ما وعاه عمر عليه السلام ببصيرته النافذة وفقهه الواسع من أنّ الواقع بتأثيراته وضغوطه قد يخرج بكثير من الوقائع من مجال ما جاءت فيه النصوص وما شرعت له الأحكام، دون الإيقاف الشامل للأحكام، فجوّ المجاعة مثلا في مسألة السرقة، «يثير لونا من الشك أو الشبهة تفسر لمصلحة السارق المتهم، فإن الغالب في مثل هذه الحال أنه لم يسرق إلا من حاجة، ومثل هذا أهل لأن يُرحم ويُعذر، لا أن يعاقب ويُقطع، ومعنى هذا أن الحد لم يجب أصلا حتى يقام»⁽²⁾.

ورحم الله الأديب الناقد عباس محمود العقاد، لقد فهم ما لم يفهمه أصحاب الحدائنة، فعرف حكمة درء الحدود إذا لم تكن في موضعها، وعلل اجتهاد عمر عليه السلام بأن «إقامة الحد في غير موضعه منكر كإسقاطه في موضعه.. وربما كان إطلاق الآثم أهون شرّا من عقاب البريء.. فالواقع أن عهد الفساد عهد تكثر فيه الشبهات التي ينبغي للحاكم أن يدرأها عند إقامة الحدود، وتكثر فيه الضرورات التي يجب عليه أن يقدرها بأقدارها عند توقيع العقاب، وولي الأمر هو المسؤول المحاسب على إقامة الحد في موضعه، ودرء الشبهات في مواضعها»⁽³⁾.

المطلب السادس: اتباع المتشابه من النصوص والأحكام.

من الملاحظ المؤكد لدى من يقرأ كتابات أصحاب الحدائنة أنهم يركزون على المتشابه من النصوص ويحكمونه في المحكم، بشكل يعكس المنطق الأصولي تماما.

وإذا كانت المحكمات هي المعيار الحاكم والميزان العدل الذي تُرد إليه المتشابهات في المنهج الاجتهادي الشرعي، فإنّ «اتباع المتشابه هو الملجأ الذي يلوذ به الزائفون والمنحرفون في كل عصر، فرارا من حصار النصوص المحكمات، التي تضيق الخناق عليهم، وتغلق في وجوههم منافذ الحيل والتعلّلات لاستباحة حرمات»⁽⁴⁾.

ومن أمثلة اتباع المتشابه وترك المحكم، زعم بعض الحدائين أنّ الرّبا المحرّم هو ما كان أضعافا مضاعفة، دون ما هو قليل، اتباعا للتشابه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَرْبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 130)⁽⁵⁾.

(1) انظر: الإسلام السياسي، للعشماوي، ص 59.

(2) بينات الحل الإسلامي، د. القرضاوي، ص 196.

(3) التفكير فريضة إسلامية، ص 104. 105. مكتبة رحاب. الجزائر، مطبعة المعارف. الجزائر.

(4) كيف نتعامل مع القرآن العظيم، د. يوسف القرضاوي، ص 317. مؤسسة الرسالة - بيروت، ط 1، 1422هـ/2001م.

(5) يقول عبد المجيد الشرفي: الرّبا المحرّم ما كان أضعافا مضاعفة، انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 71، ويزعم د. محمد

شحرور أن الرّبا الذي يترتب على إقراض البنوك لذوي الفعاليات الاقتصادية الصناعية والتجارية ونحوها جائز، بشرط أن لا

يزيد على ضعف رأس المال في السنة الواحدة، وزعم أنّ هذه الحالة هي المقصودة بقوله عز وجل

ومثل هذا كثير في فتاواهم، مما الغرض منه محاولة تحويل المحكمات إلى متشابهات، والقطعيات إلى محتملات.

المطلب السابع: النظر إلى الجزئيات وإهمال الكليات.

ينطلق أصحاب الفكر الحدائي من جزئيات الأحكام، ويركزون النظر إليها ، ولا يلتفتون إلى الكليات ممثلة في المقاصد والقواعد الكبرى التي تمثل الروح التي تربط الأحكام - باعتبارها وسائل - بنسق واحد يؤلف بين الجزئيات، لخدمة الغايات الكبرى التي جاءت لأجلها الشريعة.

والحدائيون يَفْصُرُ نظرهم فلا يصل إلى الغايات البعيدة، وينحبس عند الوسائل القريبة التي كثيرا ما تنكرها عقولهم، ولا تستسيغها أنظارهم القاصرة.. يبدو ذلك واضحا في كثير من محاولاتهم الجريئة لتغيير الأحكام الثابتة، بأحكام فاسدة.

من ذلك مثلا النظر إلى مقدار ما يأخذه كل من الأنثى والذكر في الميراث دون نظر إلى التزامات كل منهما وتكاليفه الشرعية، فهذا حكم فاسد مبني على جهل أو سوء قصد..

ومن ذلك نظرهم إلى العقوبات نظرا جزئيا منفصلا عن التشريع الإسلامي المتكامل المتناسق الذي يشمل جوانب الحياة كلها، ونظرا عجولا قاصرا لا يصل إلى الغايات الحقيقية التي لأجلها جاءت العقوبات، ولهذا يستفزعونها ويعدونها نكاية على البشر، لا رحمة بهم.

المطلب الثامن: تعسف الحدائيين في التعامل مع المصادر والقواعد الاستنباطية.

كتعسفهم مع القياس والمصلحة المرسله والاستحسان والعرف، واعتبار المال، وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان، والأمور بمقاصدها..

والحقيقة أنهم تعسفوا كثيرا في المفاهيم والتسميات والتطبيقات، وأولوها وفق مرادهم، وحملوها معاني ما يقصدون دون جريان مع سياقاتها، وأسقطوها على ما لا يدخل في مقصودها، دون دراية بأدنى مبادئ العلم وشروط الاجتهاد، وأمانة البحث، وأدب المناقشة والتناظر..⁽¹⁾.

ولا شك أن سلوك الحدائيين هذا المسلك يتفق تماما مع منطلق التغيير الشامل الذي لا يراعي التفرقة بين الثابت والمتغير، إلا مسامحة الواقع ومجاراة أوضاع الناس والخضوع لما يتطلبه تطور حياتهم.

ولا يقتصر التحريف الحدائي على الأحكام أو النصوص الجزئية، بل يتعدى إلى القواعد والأصول، ومن

أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة ﴿١﴾. انظر: التحريف المعاصر، للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص200.

(1) انظر: الاجتهاد المقاصدي، د. نور الدين الخادمي، ص140، ص144، ص145. سلسلة كتاب الأمة، العدد 65، ط1،

ذلك استغلالهم لقاعدة النسخ التي مقصودها التدرج في التشريع.

فمن النسخ يأخذ الحداثيون أن الشريعة تستهدف الصوالح العامة للمجتمع، ومسايرة الواقع المتغير⁽¹⁾. ومن ذلك استغلالهم لقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان ، ليؤكدوا مقصدهم في ترك النصوص⁽²⁾، وتوسيع مجالها بشكل تعسفي، بحيث تخرج عن سياقها الذي وضعها فيه الأصوليون⁽³⁾.

ومن ذلك السعي إلى تخصيص بعض الأحكام العامة الواردة بخطاب خاص كقوله تعالى: ﴿ تَخُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (التوبة: 103). أو قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾ (الأحزاب: 33)، ومحاولة قصرها على ظاهر الخطاب الخاص، يقول العشماوي: تعليقاً على الآية الأخيرة: «لا تصبح حكماً شرعياً بعد وفاة أزواج النبي ﷺ ولكنها قد تكون أسوة لنساء المسلمين كنهج أخلاقي ومسلك اجتماعي»⁽⁴⁾.

ويلاحظ هنا تفريقهم بين الأحكام الشرعية والأخلاق، فالأحكام الشرعية - عندهم - يأثم مخالفتها، وأما القواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية أو المسالك الاجتماعية فلا إثم في مخالفتها، ولا جزاء عليها إلا استهجان المجتمع وملامة الناس، وهي كعادة أو عرف تتغير بتغير العادات والأعراف..⁽⁵⁾

إن الافتتان بالحضارة الغربية هو ما ولد عند الحداثيين الرغبة الملحة، والجرأة السافرة على إعادة بناء أصول الفقه، لا على أساس سوى الرغبة في تحطيم المصادر والأصول والقواعد، سعياً إلى التبديد لا إلى التجديد. إن علم أصول الفقه عندنا هو منهج بحث ذو أصول وقواعد ووسائل وشروط، ونحن في غنى عن أن نستعير تقليدا حضارياً من الغرباء حتى نعرف الطريق إلى الحضارة والمعاصرة.

المطلب التاسع: نقد الإفراط في التوسع في المصلحة لدى الحداثي.

مما يوجهه الناقدون إلى الفكر الحداثي بخصوص موضوع المصلحة والاستصلاح ما يأتي:

1 - إن المصلحة في المنظور الحداثي لا مفهوم لها إلا الانطلاق نحو آفاق غير محدودة وغير منضبطة، لا يملك الباحث فيها التعامل مع قواعد ثابتة معقولة، لأنّ فهم هذه المصلحة أو ما يطلقون عليه (روح الإسلام) يختلف حسب اختلاف الذهنية التي تتعامل مع النصوص فهما واستيعاباً، وغياب الانضباط مؤدّ بلا شك إلى

(1) انظر: أصول الشريعة، د. العشماوي، ص70.

(2) انظر: السابق، ص73-74.

(3) انظر: الإسلام والعصر، د. محمد سعيد رمضان البوطي، في حوار مع الطيب تيزيني، حوارات لقرن جديد، ص177-178.

(4) أصول الشريعة، ص79.

(5) انظر: السابق نفسه.

إلغاء النصوص بشكل أو بآخر..⁽¹⁾.

إن المصلحة لدى الحدائين تستقي من العقل وتصوراتها دون نصوص أو قواعد، ولا شك «أن عقول الناس تقصر عن فهم حقيقة المصلحة ، فيتصورونها جزئية، فردية، محلية، آنية، دنيوية، والشرع ينظر إلى المصالح نظرة شمولية: جزئية وكلية، فردية وجماعية، محلية وعالمية، مادية ومعنوية، آنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية»⁽²⁾.

2 - إن الحدائين يغفلون في المصلحة أنما غلّو حين يزعمون أنها دليل مستقل على الأحكام، مقدّم على كلّ الأصول من النصوص والأدلة الأخرى. ويجنحون إلى نهاية الإفراط حين يزعمون أن المصلحة موكولة إلى العقل والواقع ومتغيراته، ويدعون أن العبرة بتحقيق المقاصد، ولا اعتبار للوسائل باسم روح الدين أو روح النص لا حروفه، وهم ينتهون بهذا إلى تعطيل القطعيات من الأحكام ويلغون كل المصادر والقواعد الاستنباطية⁽³⁾.

والإسراف في اعتبار المصالح والإفراط في التشريع على أساسها هو الخطر الذي كان أئمة الاجتهاد منه على حذر، على مدار التاريخ الإسلامي، نفيا للمصالح المزعومة والوهمية المضادة، والغريبة عن التشريع الإسلامي وأصوله الثابتة، وهي المصالح التي تتوهمها العقول، ولا شاهد لها من أصل معنوي مستقي من معقول النص أو أصل لفظي عام.

وكثيرا ما يتوهم أهل الفكر الحدائي مصالح ينسجها لهم خيالهم الفكري بعيدا عن أصول الاستنباط الفقهي، فيخرجون بأوهام غريبة ليعبثوا بمقررات الوحي، تحت ستار المصلحة.

وهنا يصبح التشريع بالمصلحة المزعومة الموهومة ذريعة لهدم واجب ، وتحليل محرم، أو الافتئات على الحقوق الثابتة، أو لأكل أموال الناس بالباطل وتقويض دعائم العدل⁽⁴⁾.

3 - يتوهم الحدائيون - توهمها واسعا - وجود التعارض بين المصالح الحقيقية والنصوص القطعية، ثم يقضون بالمصلحة على النص، انطلاقا من تقديس المصلحة واعتقاد قطعيتها في مقابل ظنية النصوص كما سبق أن رأينا.

وقد رد الشيخ القرضاوي «باستحالة تعارض النص القطعي والمصلحة الحقيقية»⁽⁵⁾. بل إن «كل ما ينادي به عبيد الفكر الغربي اليوم - مما تعارضه الشريعة بيقين - ليس فيه عند التحقيق أية مصلحة معتبرة تعود على الناس بالخير في معاشهم أو معادهم. إنما هي أوهام تخيلوها مصالح بحكم تأثرهم بالغرب وعبوديتهم الفكرية له،

(1) انظر: حركة الاجتهاد أمام قضية التطور، د. محمد حسين فضل الله، ضمن الاجتهاد والحياة، ص192-193.

(2) بينات الحل الإسلامي، د. يوسف القرضاوي، ص207.

(3) انظر: قضايا التحديد، د. حسن الترابي، ص190، والاجتهاد المقاصدي، د. نور الدين بن مختار الخادمي، ص139-140.

(4) انظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، د. محمد فتحي الدبري، ج1، ص119-120. مؤسسة الرسالة. بيروت، ط1، 1414هـ/1994م.

(5) المرجعية العليا للإسلام، د. القرضاوي، ص355.

ولولا أن الغرب نهج ذلك النهج ما قالوا ما قالوه»⁽¹⁾.

وسبب افتراض تعارض النص مع المصلحة ومع الواقع - عندهم - هو أنهم ينطلقون من ذاتيتهم وحدها، ومن آرائهم وحدها، ومن احتياجاتهم وحدها، ومن إحصاءات الزمن ومقتضياته وحدها، ولكن هذا النظر الذاتي في تحديد المصلحة والمفسدة هو نظر قاصر لا يكفي، ولا يصلح لبناء الأحكام الشرعية عليه، عكس النظر الشرعي الذي يراعي اندراج المصلحة ضمن المقاصد الشرعية الحقيقية⁽²⁾.

وحقيقة ما يبدو من التعارض إنما هو بحسب الظاهر لا غير، ومرده إلى أحد أمرين: إما خلل في فقه المصلحة وتقديرها، وإما خلل في فهم النصوص وتطبيقها⁽³⁾.

وكم يقع الخطأ في فهم المصلحة وتقديرها لانتفايحها على أبواب الأهواء والأغراض المتعددة، ولذلك كان لابد من إحاطتها بالضبط الشرعي والمنهجي، لتأني عن الوهم وتميز من الخيال.

4 - إن إعطاء صفة المعيارية للمصلحة - مع ما هي عليه من عدم الضبط والتحديد - يعاكس تماماً مقتضى المنهجية الأصولية التي تعطي المعيارية للمصادر الأصلية والنصوص الواضحة القطعية، فقد كانت مصادر الشريعة الإسلامية الأصلية منها والفرعية - ولا تزال - الميزان العلمي الذي يحكم الاجتهاد الاستصلاحي الذي يبحث في مستجدات المصالح والأعراف والظروف الطارئة، يقول، د. محمد سعيد رمضان البوطي: «إن مصادر الشريعة الإسلامية ولاسيما الفرعية، كانت ولا تزال الأداة الفعالة لسلوك سبيل الاجتهاد في هذه المستجدات على بصيرة، وطبق قواعد ثابتة.. كل ما في الأمر أن الاحتكام إلى هذه القواعد [أصول الفقه]، لا يعني منح سائر المستجدات - التي يُحْتَلُّ إلينا أنها مصالح - إجازة مرور وقبول مطلقاً وطبقاً لما يستدعيه هذا الخيال، وإنما معناه عرض هذه المستجدات على هذه القواعد العلمية الدقيقة على ضوء ما فيها من ميزان المصالح مرتبة حسب الأولويات..»⁽⁴⁾.

إن النصوص بصورة عامة - في المنهجية الأصولية - معيار أساسي في تقدير المصالح، «ويبقى المجال واسعاً - ويزداد اتساعاً باستمرار - للاجتهاد الآني الذي يزن المستجدات، ويقدر التطورات، ويوازن بين الاحتياجات في ضوء هداية النصوص ومعياريها»⁽⁵⁾.

ومعيارية النصوص على المصالح تعني انضباط الاجتهاد الاستصلاحي وأدائه إلى الثمرات الطبيعية النافعة،

(1) السابق، ص 358.

(2) انظر: للدخل الفقهي العام، الشيخ مصطفى الزرقا، ج 1، ص 101، دار القلم. دمشق، ط 1، 1418هـ 1998م. والاجتهاد، د. أحمد الريسوني، ص 51.

(3) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني، ص 59.

(4) الإسلام والعصر - تحديات وآفاق، د. البوطي، ص 4847.

(5) الاجتهاد، د. أحمد الريسوني، ص 51.

«فإننا حين نعتمد النصوص معياراً لتحديد المصالح ومعرفة قيمها ومراتبها تتغير نظرنا إلى موضوع المصلحة وتعمق وتتسع وتتوازن بفارق كبير جداً عما إذا اقتصرنا على النظرة الذاتية والعرفية للمصالح»⁽¹⁾.

5 - التعامل المصلحي مع النصوص لدى الحداثيين ينطلق من تقديس المصالح الذاتية وأولويتها على النص، ويفترض التعارض بين المصالح والنصوص، وصولاً إلى إلغاء وأطراح دلالاتها، وتحكيم المصلحة ذات المفهوم غير المحدود وغير المنضبط.

وأما في المنظور الأصولي الشرعي، فإن التعامل المصلحي مع النصوص يعني الثقة التامة بالمقاصد والحكم التي يستهدفها الخطاب الشرعي (النص)، خصوصاً فيما وضحت دلالاته وبأن مراد المشرع فيه..

وانطلاقاً من هذا المنظور يطرح د. أحمد الريسوني بتوفيق بالغ تصوراً للتعامل المصلحي مع النصوص يقوم على مرحلتين:

الأولى: التفسير المصلحي للنصوص، ومعناه النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح، دون تكلف ولا تعسف. وهذا التفسير يزيل قدراً كبيراً من دعاوى التعارض بين النص والمصلحة، والتي من أسبابها الفهم الظاهري الجامد أو القاصر للنصوص.

والثانية: التطبيق المصلحي للنصوص: بمراعاة مقاصد النصوص، والمصالح المتوخاة منها عند التطبيق، وهو ما يقتضي تكييفاً معيناً لتنزيل النصوص، وتكييفاً للحالات التي تنطبق عليها النصوص والتي لا تنطبق، والحالات التي يتعين استثنائها بصفة دائمة أو بصفة عارضة..⁽²⁾.

الخلفية الطوفية وموقف الحداثيين من المصلحة:

عُرف عن الإمام الطوفي الحنبلي - رحمه الله - (ت 716هـ) موقف فريد من المصلحة الشرعية، حيث أعطاه تفسيراً خالف به المعتاد مما هو معروف لدى جمهور الأصوليين، مما جعله محل انتقاد الكثير من المحققين. وبشيء لدى كثير من الباحثين في عصرنا أن الإمام الطوفي بنظرته في المصلحة كان سلفاً لأصحاب التوسع في المصلحة، ومنهم أصحاب التغيير الحداثي المعاصر⁽³⁾.

ولكن ما معنى أن يكون الإمام الطوفي سلفاً لأصحاب الاستصلاح الحداثي أو خلفية لهم؟ الحقيقة التي نأكدت لدينا بالبحث أن الخلفية الحقيقية للحداثيين هي الفكر الغربي والاستشراقي

(1) السابق، ص 52.

(2) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص 553.

(3) انظر مثلاً: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، ص 176، دار القلم. الكويت، ط 1.

1406هـ/1985م. ونظرة المصلحة في الفقه الإسلامي، د. حسين حامد حسان، ص 558.

بالخصوص، أما علاقتهم بالإمام الطوفي فهي علاقة استغلال - فحسب - لبعض جوانب نظريته في المصلحة، فمن المؤكد أنهم استغلوا كلامه إلى أبعد الحدود كمقدمات، ولكن ناقضوه تماماً في النتائج التي وصلوا إليها، هذا ما سنؤكد في ما يأتي..

تبنى الحدائين لأقوال الإمام الطوفي في المصلحة.

1 - يصرح الإمام الطوفي بوجوب تقديم المصلحة على النص والإجماع لدى التعارض، بطريق البيان الذي هو التخصيص أو التقييد أو نحوهما، يقول رحمه الله: «ثم هما [النص والإجماع] إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفها، فإن وافقها فيها ونعمت، ولا نزاع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)، وإن خالفها وجب تقديم رعاية المصلحة بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدّم السنة على القرآن بطريق البيان»⁽¹⁾.

ويؤكد رحمه وجه هذا التقديم مرة أخرى فيقول: «وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه. فإن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وُفق بينه وبينها بما ذكرناه، من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان»⁽²⁾.

نجد هذا الكلام نفسه عند الحدائين، بحيث يكاد يكون بالحرف، يقول د. حسن حنفي: «وإذا اتفق الكتاب والسنة والإجماع على المصلحة وجبت، وإن خالفها وجب تقديم المصلحة عن طريق التخصيص، لأن المصلحة أساس الكل، والجزء لا ينقض الكل»⁽³⁾.

إن الحدائين استفادوا كثيراً من كلام الطوفي؛ بل تجاوزوا به أكثر من مرماه، ونسبوا إليه القول بنسخ النصوص بالمصلحة لا تخصيصها فحسب، واعتبروا الإمام الطوفي قد حل لهم إشكالية العلاقة بين المصلحة والنص باستقلالية، بقوله: إن المقاصد واجبة التقديم على الوسائل، واتخذوها قاعدة لتجاوز النموذج الأصولي التقليدي جذرياً..⁽⁴⁾.

واستغلوا أقوال الإمام الطوفي ليحاكوها - لكن بشكل متعسف - فيقولوا: إن المقاصد والنصوص تتوول في النهاية إلى اعتبار المصلحة، فلا بد أن تكون المصلحة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداها، وعندئذ لا

(1) رسالة الطوفي في المصلحة (شرح حديث لا ضرر ولا ضرار)، مطبوعة في آخر كتاب مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص 110. دار القلم. الكويت، ط 6، 1414 هـ 1993 م.

. حديث «لا ضرر ولا ضرار»، أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلًا، رقم (1429)، ج 2، ص 745، تحقيق وترقيم محمد فواد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - القاهرة.

(2) السابق، ص 118، ويؤكد ذلك ص 135.

(3) من النص إلى الواقع، ج 2، ص 490.

(4) انظر: الاجتهاد. أ. جمال باروت، ص 106.105، وانظر: قول الإمام الطوفي: «والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل» في رسالته، ص 141.

مانع من الأخذ بالمصلحة ولو عارضت النص⁽¹⁾.

2 - ويقول الإمام الطوفي: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع»⁽²⁾. ويقول: «رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها، وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح»⁽³⁾. والحداثيون يتوسعون أكثر ليقولوا: إن المصلحة أساس مقدم على النص والإجماع، وأن إنكار الإجماع ممكن ولكن إنكار المصلحة مستحيل⁽⁴⁾.

3 - ويقول الطوفي: «إن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب للاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى»⁽⁵⁾. مثل هذا الكلام هو ما يطير به الحداثيون فرحا، ويتلقفونه ويستغلونه بأوسع ما يكون، ليقولوا: «إن المصلحة لا تخطئ»⁽⁶⁾. وليقولوا: «تعارض النصوص في حين أن رعاية المصلحة متفق عليها»⁽⁷⁾. وليقولوا: إن الفقه المبني على اعتبار المقاصد والمصالح أساسا للتشريع هو السبيل للخروج من حالة الظن إلى بناء الأحكام على القطع⁽⁸⁾.

4 - ويعطي الإمام الطوفي الحق للمجتهدين في معارضة النصوص والإجماع بالمصلحة، ويقول: «قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا، ومنها معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في التيمم بمصلحة الاحتياط في العبادة»، ويورد على ذلك شواهد أخرى، كحديث بني قريظة وحديث عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ (لولا أن قومك حديثو عهدٍ بجاهليةٍ لأمرتُ بالبيتِ فهدمُ فأدخلت فيه ما أخرج منه والرقة بالأرض وجعلتُ له بابين بابًا شرقيًا وبابًا غربيًا فبلغتُ به أساس إبراهيم)⁽⁹⁾.

وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها، فتركه لمصلحة الناس. ويذكر من أمثلة ذلك أيضا توقف الصحابة في التحلل في صلح الحديبية تمسكا بالعادة في أن هلا حل قبل

(1) انظر: الدين والدولة، د. الجاهري، ص 164.

(2) رسالة الطوفي، مع مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 111.

(3) السابق، ص 143.

(4) انظر: من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ج 2، ص 490.

(5) رسالة الطوفي، ص 129.

(6) من النص إلى الواقع، ج 2، ص 489.

(7) السابق، ج 2، ص 490.

(8) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. الجاهري، ص 172-173.

(9) حديث «لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية..»، البخاري عن عائشة، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، رقم

(1509)، ج 2، ص 574، ومسلم، واللفظ له، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم (1333)،

قضاء المناسك وغير ذلك...⁽¹⁾.

ومثل هذا الكلام هو ما شجع الحدائين على القول بأن المصلحة تتعارض مع النص، لكن لا تتعارض مع العقل⁽²⁾. وليقولوا: إن «مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يركزون عليه في تطبيقهم للشرعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه»⁽³⁾؛ بل ليقولوا: «المصالح الكلية هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقهم لأحكام الشرع»⁽⁴⁾.

يتضح بعد هذا أن الحدائين حاكوا كثيرا من جوانب النظرية الطوفية في المصلحة، لأجل تبرير مسلكهم في إطلاقية المصلحة بما يتوافق مع اتجاههم في التغيير والتطوير، ولكن هل كانت الطوفية خلفية حقيقية للفكر الحدائي في المصلحة والاستصلاح؟

هذا في الحقيقة ما يدعو إلى شيء من التحقيق، ولأجله سنحاول أن نوجز مفهوم المصلحة لدى الطوفي وأقسامها ومجالاتها، لنستبين حقيقة النظرية الطوفية في المصلحة من جهة، ومدى مصداقية كونها خلفية فكرية للحدائين من جهة ثانية.

أولا: مفهوم المصلحة لدى الإمام الطوفي.

يمكن أن نقول في البدء: إن ما كتبه الإمام الطوفي عن المصلحة يمكن أن يعتبر نظرية ذات أسس ومفاهيم واضحة بحيث يمكن للدارس أن يفهم منطلقات الإمام الطوفي وأهدافه من خلال القراءة المتأنية، على عكس ما كتبه الحدائون حول المصلحة إذ لا نجد أي ملامح للضبط المنهجي المطلوب، حتى إننا لا نجد - على الأقل - تفهيمًا للمصلحة في المنظور الحدائي يمكن أن نتحاور معهم على أساسه.

أما الإمام الطوفي فإنه يعرف المصلحة في الشرع بعدما عرفها في اللغة فيقول: «وبحسب الشرع هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات»⁽⁵⁾.

وأول ما نفهمه ببساطة من هذا التعريف هو انتظام المصلحة في إطار المقصود الشرعي، وبهذا نستبعد تماما إمكانية المناقضة أو المضادة للمقاصد الكلية النابعة.

ثانيا: أقسام المصالح الشرعية.

(1) انظر: رسالة الطوفي، ص 133.134.

(2) انظر: من النص إلى الواقع، ج2، ص 492.

(3) الدين والدولة، د. الجابري، ص 41.

(4) السابق، ص 52.

(5) رسالة الطوفي، ص 112.

إن المصالح الشرعية قسمان كما يقرر الإمام الطوفي، قسم متعلق بالعبادات وهو ما يقصده الشارع لحقه، وقسم متعلق بالعادات والمعاملات وهو ما يقصده الشارع لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم.

وفرق ما بين القسمين أن المصالح المقصودة في العبادات راجعة لحق الشارع الخاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته نصاً وإجماعاً.

بخلاف المعاملات التي لا تخفى مصالحها على مجاري العقول والعادات؛ بل هي معلومة للمكلفين بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعداً عن إفادتها علمنا أننا أحلنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تنفي بالأحكام علمنا أننا أحلنا بنمائها على القياس..⁽¹⁾.

ثالثاً: حقيقة مجال المصلحة مع النص لدى الإمام الطوفي.

إن ما فهمه الحداثيون أو يريدون إفهامه من كلام الإمام الطوفي هو أنه يقدم المصلحة على النص بإطلاق، بلا قيد ولا شرط؛ بل بمجرد المصلحة المطلقة، وهو مفهوم بعيد كل البعد عن نظرة الإمام الطوفي رحمه الله.

وبقليل من التأمل نستطيع القول: إن مذهب الإمام الطوفي يعني تقدم المصلحة القطعية على ظواهر النصوص من العمومات والإطلاقات التي تفيد الظن، ولا يمكن أن يكون قصده تقديمها على النصوص الواضحة، أو التي توافرت فيها القطعية من جهتي الثبوت والدلالة.

هذا ما نتيقنه من كلامه نفسه، فهو يُخرج من مجال بحثه المصلي في النصوص : المقدرات إلى جانب العبادات، ولا يُقي إلا المعاملات، وهو يصف طريقته بـ «التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام»⁽²⁾.

أما تقدم المصلحة على النصوص فلا يكون إلا بـ «أن يُحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينها، قدمنا المصلحة على غيرها، لقوله ﷺ: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)»⁽³⁾.

فإذا وضعنا كلامه هذا إلى جانب قوله: «.. وإن خالفها [أي النص والإجماع] وحب تقدم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدم السنة على القرآن بطريق البيان»⁽⁴⁾.. أمكننا أن نفهم بدقة مقصوده رحمه الله، الذي ينفي الافتئات والتعطيل للنصوص ويُقي على تفسيرها تخصيصاً أو تقييداً، أو هو ما عبر عنه بطريق البيان.

(1) انظر: رسالة الطوفي، ص 114، وص 143، 144.

(2) السابق، ص 138.

(3) السابق، ص 141.

(4) السابق، ص 100.

ويبدو جليا أن الدعوى التي قال بها الإمام الطوفي أكبر بكثير من حقيقة ما يقصده، وذلك بالنظر إلى الأمثلة التي ذكرها كتطبيقات لنظريته، إذ يتفق على اعتبارها العلماء ويوافقونه عليها جميعا..⁽¹⁾.

وعلى هذا فإني لا أرى ما يراه بعض الباحثين⁽²⁾، من أن الطوفي يتناقض ويتحبط، وأنه يقدم المصلحة على النص بالإطلاق الذي تنصوره، بما فيه الافتئات على النصوص، والاستبداد بالرأي المناقض للنص. كيف وقد نفى ذلك عن نفسه؟

وأرى من الإنصاف أن لا نحمل دعوى تقديم المصلحة على النص على شكلها بعد أن فهمنا مضمونها، أما الحداثيون فقد خطفوا شكل الدعوى وطاروا بها فرحا مستغلين إياها إلى أبعد الحدود، دون نظر إلى مضمونها الحقيقي..

ومصادق ما نقوله يتأكد في ساحة التطبيق، ففرق كبير بين النتائج التي استهدفها الإمام الطوفي، وما يسعى إليه الحداثيون، فلم يرتب الطوفي على نظريته في المصلحة إباحة الربا أو تحريم الزواج بأكثر من واحدة، أو نفى قسمة الميراث أو نفى وجوب الحجاب أو غير ذلك.

ومع كل هذا فإن الإمام الطوفي اعتُبر - في ميزان النقد الأصولي - شاذاً في دعواه، مغالياً فيها في نظر جمهور الأصوليين، لما تحمله هذه الدعوى من خطر بالغ ، قد يؤدي إلى تعطيل النصوص التشريعية بالنظر الاجتهادي المحض، فلو جاز أن تتقبل أمة من الأمم هذا الرأي على إطلاقه في تشريعها، وتسمح به لرجال الحقوق والقضاء في اجتهادهم لسادت الفوضى..⁽³⁾.

ومما سبق نخلص إلى أن نظرية الإمام الطوفي لا يمكن أن تسعف الفكر الحداثي في التوسع في المصلحة وإطلاقية الاستصلاح، وعليه نستبعد أن تكون للفكر الحداثي خلفية تعتمد على الإمام الطوفي أو الشاطبي أو غيرهما من فقهاء الإسلام.

ضوابط المصلحة في المنهج الأصولي:

من المسلم المؤكد أن الشريعة الإسلامية جاءت مراعية لمقاصد الشارع ومصالح المكلفين على السواء، ومن المعروف أن مقاصد الشارع هي حكم ومصالح راجعة إلى العباد تفضلا من الله وإحسانا، وكل مسألة أو قضية ناقضت مقاصد الشارع فقد خرجت عن مصلحة المكلفين، وإن ظهر منها غير ذلك فما هو إلا الوهم والخيال.

(1) انظر: السابق، ص133 وما بعدها.

(2) مثل: د. محمد عثمان شير، في: تكوين الملكية الفقهية، كتاب الأمة العدد 72 السنة التاسعة عشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، ط 1، 1420هـ/1999م، ص167، وأ. يوسف المهيدي في رسالته للماجستير: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، ص171، دار الشهاب. دمشق. بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م. ود. عبد الكريم حامدي، في كتابه ضوابط في فهم النص، سلسلة كتب الأمة، العدد 108، ص61 وما بعدها.

(3) انظر: المدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى الزرقا، ج1، ص123-124.

يقول حجة الإسلام الغزالي: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم، ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»⁽¹⁾.

ويقول ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه»⁽²⁾.

وعلى هذا كان - ولا بد - أن تتقرر في المنهجية الأصولية جملة من الموازين التي ينبغي النظر إليها في اعتبار المصلحة، حتى تكون منها مقبولا في الاستنباط التشريعي، أهمها:

- 1 - أن المصلحة الشرعية ما كان فيها منفعة عامة تشمل الأفراد كما تشمل المجموع، من غير مناقضة بينهما.
- 2 - أن المصلحة في التشريع الإسلامي تعني درء المفسدة، بحيث لا تلابسها، ولا تسبقها، ولا تلحقها، ومعنى ذلك أن تكون المصلحة راجحة واضحة غالبية.
- 3 - أن المصلحة الشرعية هي ما اندرجت تحت المقاصد الكلية التي جاءت بها الشريعة، كالمقاصد الخمسة الكلية المعروفة.
- 4 - أن المصلحة الشرعية لا تنحصر في الماديات كمنافع الأبدان والأموال، وكالملذات الحسية؛ بل تتعدى إلى المنافع المعنوية كالروحية والعقلية والنفسية والخلقية.
- 5 - أن المصالح مراتب منها ذو المستوى الضروري ومنها الحاجي ومنها التحسيني، وهو ترتيب له أهميته في الوزن والتقدير والتقدم والتأخير.
- 6 - أن المصالح على تفاوتها تتغير حسب الزمان والمكان والعوائد والأحوال، مما يفرض تغير النظر فيها وتجدد البحث في مدى تحققها.
- 7 - أن المصلحة في التشريع الإسلامي عامة وخاصة، وقطعية وظنية، وهي موازن يقوم عليها حكم الفقيه

(1) المستصفى من علم الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، ج 1، ص 417. تحقيق د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة. بيروت، ط 1، 1417 هـ / 1997 م.

(2) أعلام الموقعين: ج 3، ص 5. حققه وعلق عليه وعمل فهارسه عصام فارس الحريستاني خرج أحاديثه حسان عبد المنان دار الجليل. بيروت، ط 1، 1419 هـ / 1998 م.

تقديمًا وتأخيرًا وترجيحًا واعتبارًا⁽¹⁾.

كل هذا فضلًا عن عدم معارضتها للنصوص الواضحة والإجماعات المتيقنة والقياسات الجلية⁽²⁾.

ولا شك أن أهم هذه الضوابط على الإطلاق هو عدم معارضة المصلحة للنصوص خصوصًا القطعية، لأنها المنطلق والمعيار في الحكم على المصالح، فإن كان النص قطعيًا في دلالته وثبوته فإنه لا يُصور أن تعارضه مصلحة وتقتضي خلافة، اللهم إلا ما كان أوهاما لا مصالح حقيقية، فما نلناه مصلحة بنظرنا الخاص معارضا لنص قطعي هو مفسدة في نظر الشارع من وجوه أخرى راجحة، فلا شك في لزوم العمل بالنص دون هذه المصلحة الموهومة. وهذا المعيار متفق عليه بين أئمة وفقهاء الشريعة؛ إلا أن يكون شذوذ كدعوى الطولي⁽³⁾.

وهكذا رأينا أن المصلحة لدى الحدائي ين لا انضباط لها، ولا حدود، لذلك نجدتها في كثير من الأحيان تصادم النصوص الصريحة الصحيحة، كما تصادم القواعد الكلية.

كما نلاحظ أن المصالح التي يسعى إليها هؤلاء أغلبها وهمية لا تتفق مع جنس المصالح التي أناط الشارع بها الأحكام⁽⁴⁾.

والمنظور الحدائي للمصلحة مقلوب، لأنه لا ينطلق من حسن الظن، ولا من الثقة بالنصوص الشرعية الصحيحة والصريحة، كمعيار للمصالح، وإنما ينطلق من المصلحة المطلقة، ليصل إلى أنه حيث وجدت المصلحة ففهم شرع الله⁽⁵⁾.

والأحكام الثابتة بالنصوص الواضحة الصحيحة في الشريعة الإسلامية مرتبطة بمصالح ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والعوائد والأحوال، وهي ما يسميه علماء المقاصد بالمصالح المطردة.

هذه المصالح لا يمكن أن يفترض فيها التغير، حتى لو فُرض أن القانون يُسنّ لتحصيلها، فإنه لا يمكن أن يحكم عليها بالتغير، لضرورة تحقق ما يسمى بالاستقرار التشريعي، الضروري للاستقرار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأمني وما إلى ذلك.

ومن هنا لا نجد أي إمكان لتحقيق التغير مبدأً ووسيلةً وغايةً حتى في القوانين الأرضية التي يضعها البشر

(1) انظر تفصيلاً لهذه الضوابط في: الاجتهاد، د. أحمد الرسوني، ص 34 37، وانظر: أصول الفقه، محمد أبي زهرة، ص 280279.

(2) راجع للتوسع: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي.

(3) انظر: المدخل الفقهي العام، الشيخ مصطفى الزرقا، ج 1، ص 128.

(4) انظر: تحديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 186.

(5) حين ننطلق من الثقة بالنصوص نقول: حيث يوجد شرع الله فهم المصلحة، ولكن حين ننطلق من مطلق المصلحة فإننا نقول:

حيث كانت المصلحة فهم شرع الله. انظر: الاجتهاد للمعاصر، د. القرضاوي، ص 58.

بأيديهم، ويراجعونها بين الحين والآخر.

المطلب العاشر: قلة اطلاع الحداثيين على الفكر الاجتهادي الاصيل.

إن رواد الحداثة العربية كأمثال د. الجابري مثلاً، لا يكلفون أنفسهم الاطلاع على التراث الإسلامي الذي يريدون تحديثه، فيحكمون عليه دون تصوره التصور المطلوب، لأن اطلاعهم لا يتعدى ما يتصل بأبحاثهم الفلسفية أو التاريخية، ككتابات ابن رشد والغزالي وابن خلدون، وحتى لو قرؤوا بعض كتب الأصول فإنهم يقرؤونها كأبحاث فلسفية، لا ترتبط بالواقع التشريعي ممثلاً في عملية توليد الأحكام، التي يعالجها الفقهاء بشروطها المعرفية المتكاملة مع الشروط الواقعية، مع تحري إرادة المشرع صاحب الخطاب (أي النص).

ومن دلائل قلة اطلاعهم على حقائق الفكر الاجتهادي ما نقرؤه من تصورات سطحية حول تاريخ الفقه والاجتهاد، والخلط بين الفقه والشريعة، وقلة فقههم لمقاصد الشريعة الإسلامية.

نقرأ مثلاً من كلام العشماوي أن «باب الاجتهاد في الإسلام قد أغلق منذ القرن الرابع الهجري، وأن كل الأحكام التي قدّمها الفقه بعد ذلك - ويقول إنها مستحدثة - ليست إلا قياسات بطريق الابتاء - لا الابتداء - على ما سبقتها من آراء»⁽¹⁾.

أما سيادة المذاهب الفقهية المشهورة على غيرها فإنما كان شأنها سياسياً، بأمر من الخلفاء والأمراء⁽²⁾.

وبعد القرن الرابع الهجري (الحادي عشر الميلادي) فإن الفقهاء كلهم - في نظر الحداثيين - قد أصبحوا جميعاً مقلّدين وإن تفاوتوا في درجة التقليد⁽³⁾.

ويضاف إلى قلة اطلاعهم وخلطهم بين الشريعة والفقه⁽⁴⁾، تجنيهم على الفقه والفقهاء، وادعائهم أن كثيراً من أنواع البيوع والمعاملات منعها الفقهاء، واعتقادهم أن اللفظ العام في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275) صريح الدلالة وقطعياً في جِلِّ البيع على العموم، أما ما ورد في السنة كبيع المزبنة، أو الجراف أو المحاقلة، أو بيع الزرع قبل بدو صلاحه، أو المزارعة أو غير ذلك فهذا كله مما حرّمه الفقه، ثم يستنكرون كيف لم يُنْهَهم الفقه والفقهاء بالكفر مع كل هذا التحريم للحلال والتخصيص للعموم؟!

ومما يعتمدون عليه من الأمثلة قولهم: إن عمر بن الخطاب منع زواج المتعة، وهو جهل صريح بالسنة والفقه

(1) الإسلام السياسي، ص 258.

(2) انظر: السابق، نفسه.

(3) انظر: السابق، ص 259.

(4) الشريعة هي مجموعة الأحكام الآمرة الناهية التي تضمنها القرآن الكريم والحديث النبوي الثابت، وهذه الفئة لا تقبل التغيير والتبديل أو التحديد أو النسخ أو الإلغاء.. وأما الفقه فهو الفهم كما ورد في الأدلة التفصيلية من أحكام شرعية أو بعبارة: هو العمل العقلي الذي يقوم به الفقهاء لتفسير الشريعة. انظر: تحديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 166.

ومن دلائل قلة اطلاعهم وضحالة فهمهم وبعدهم عن مقاصد الشريعة عدم تفريقهم بين المقاصد الكلية والمصالح الداخلة تحتها.

يقول د. الجابري: «لابد أن نضيف إلى الخمسة: الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس والحق في التعليم والعلاج..»⁽²⁾. مع أن المعروف في علم المقاصد أن المقاصد الكلية هي الخمسة المعروفة بالضروريات، أما المصالح الكثيرة التي لا تخصي فهي راجعة إلى الخمسة المعروفة وداخلة تحتها.

(1) انظر: الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، ص 59. 60.

(2) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 190.

فقد درسنا أهم معالم إعادة البناء الحدائثية وفهمناه ا وحاكمناه ا إلى المنهج الأصولي الأصيل، فوجدناه ا أبعد عن حقيقة الاجتهاد وأهلية التجديد، فهي دعوى متهافنة لا تتصل بعري المنهج العلمي الصحيح.

وعليه يمكننا القول: إن الفكر الاجتهادي الحدائي التغييري - وإن تجوزنا في تسميته كذلك - هو خارج عن دائرة المنهج الاجتهادي الذي قرره الأصوليون خروجاً كلياً في خلفياته ومناهجه وأهدافه، وهو في تفاصيل دعوى إعادة بناء أصول الفقه يضرب قواعد المنهج الأصولي ويقلب حقائقها ويناقض وظائفها، وإن المحاولات التغيرية التي يحاولها الحدائيون - إن في الأصول أو الفروع - هي كلها مرفوضة مناقضة لمقاصد التجديد الفقهي، موهلة في محاكاة التشريع الغربي.

وخلفية إعادة البناء تعود إلى الاستجابة للعقلية الغربية المنحرفة من الموروث الحضاري بكل ثوابته ومتغيراته.

وإن دعوى إعادة بناء أصول الفقه تتضمن في واقع الأمر تغييراً سافراً لمعالم أصول الفقه، وتبديلاً واضحاً لمنهج البحث الأصولي ممثلاً في أصول الاستدلال وأدوات الفهم، كالسعي إلى ترسيخ علوية العقل على النص، وسلطة الواقع وحاكميته، وإطلاقية المصلحة، والقراءة التأويلية المناقضة للمنهج التأويلي الأصيل، ومسألة تحديد التراث الفقهي التي هي في حقيقتها تجاوز لجميع قواعد البحث الاجتهادي في الفقه الإسلامي خصوصاً والفكر الإسلامي عموماً.

والله ولي التوفيق.

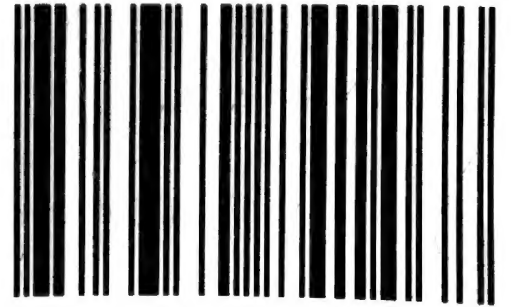
6	المبحث الأول: الحداثيون (المفهوم والخلفيات والخصائص).....
6	المطلب الأول: طبيعة الحدأة والتغير الحدائي.....
9	المطلب الثاني: خلفيات التغير الحدائي.....
12	المطلب الثالث: خصائص التغير الحدائي.....
15	المبحث الثاني: إعادة بناء علم أصول الفقه (المضمون العام والفاصل).....
15	المطلب الأول: المضمون العام ل(إعادة بناء علم أصول الفقه).....
20	المطلب الثاني: موقف الحدائين من أصول الاستدلال.....
23	المطلب الثالث: موقف الحدائين من النص وأدوات تفسيره.....
27	المطلب الرابع: التأويل الحدائي (تأويل التأويل).....
30	المطلب الخامس: علوية العقل على النص.....
33	المطلب السادس: سلطة الواقع وحاكميته لدى الحدائين.....
35	المطلب السابع: موقف الحدائين من المصلحة.....
41	المطلب الثامن: موقف الحدائين من الاجتهاد.....
45	المطلب التاسع: موقف الحدائين من الاختلاف.....
47	المطلب العاشر: موقف الحدائين من التراث والتجديد.....
53	المبحث الثالث: تقويم دعوى إعادة بناء أصول الفقه.....
53	المطلب الأول: بين مضمون الحدأة والتجديد الفقهي.....
54	المطلب الثاني: نقد منطلقات الفكر الحدائي.....
55	المطلب الثالث: تغير معالم الاجتهاد الشرعي.....
58	المطلب الرابع: طابع الأبحاث الفقهية للاتجاه الحدائي.....
61	المطلب الخامس: نقد التعامل الحدائي مع النصوص.....
68	المطلب السادس: اتباع المتشابه من النصوص والأحكام.....
69	المطلب السابع: النظر إلى الجزئيات وإهمال الكلّيات.....
69	المطلب الثامن: تعسف الحدائين في التعامل مع المصادر والقواعد الاستنباطية.....

70.....	المطلب التاسع: نقد الإفراط في التوسع في المصلحة لدى الحدائي
81.....	المطلب العاشر: قلة اطلاع الحدائيين على الفكر الاجتهادي الاصيل
83.....	خاتمة
84.....	الفهرس

الدّوّادي قوميدّي: أستاذ محاضر مؤهل في تخصص أصول الفقه ومقاصد الشريعة. مكان العمل كلية العلوم الإسلامية، جامعة باقنة 1، الجزائر. عضو المجلس العلمي للكلية. وعضو المجلس العلمي للجامعة. أكثر من عشرين سنة في التدريس وله خبرات في الإشراف على الأبحاث. له مشاركات عديدة في مؤتمرات علمية داخل الجزائر وخارجها.



**NOOR
PUBLISHING**



978-3-330-84146-8